LES

Philosophes Belges

Textes & Études

Collection publiée par l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain

TOME VI

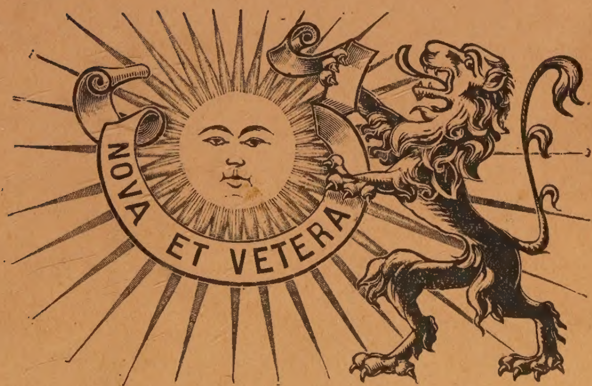
SIGER DE BRABANT

(Étude critique)

PAR

PIERRE MANDONNET O. P.

Professeur à l'Université de Fribourg (Suisse)



LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE DE L'UNIVERSITÉ

1911

PIERRE MANDONNET O. P.
Professeur à l'Université de Fribourg (Suisse)

SIGER DE BRABANT

ET

L'AVERROÏSME LATIN

AU

XIIIME SIÈCLE

I^RE PARTIE
ÉTUDE CRITIQUE

Ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres

Deuxième édition revue et augmentée



Essa è la luce eterna di Sigieri
Che, leggendo nel vico degli strami,
Sillogizzò invidiosi veri.
DANTE, *Paradiso*, X, 136.

LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE DE L'UNIVERSITÉ

1911

LOUVAIN. — IMPRIMERIE « NOVA ET VETERA »
rue de Tirlemont, 138-140. — J. CLAES, directeur.

AUX ÉDITEURS

DU

CHARTULARIUM UNIVERSITATIS PARISIENSIS

LE T. R. P. HENRI DENIFLE O. P.

SOUS-ARCHIVISTE DU SAINT-SIÈGE
CORRESPONDANT DE L'INSTITUT DE FRANCE
CHEVALIER DE LA LÉGION D'HONNEUR
ETC., ETC.

MONSIEUR ÉMILE CHATELAIN

MEMBRE DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES
PROFESSEUR A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
BIBLIOTHÉCAIRE DE LA SORBONNE
CHEVALIER DE LA LÉGION D'HONNEUR
ETC., ETC.

HOMMAGE TRÈS RESPECTUEUX

AVANT-PROPOS

A LA PREMIÈRE ÉDITION

L'histoire de la philosophie médiévale a été un champ longtemps inexploré. De nombreux et importants travaux, au cours de ce siècle et surtout en ces derniers temps, y ont projeté, il est vrai, une lumière nouvelle ; néanmoins, ce qui reste encore à faire dépasse de beaucoup ce qui a été fait. Les principales directions intellectuelles, plus nombreuses et plus diverses à cette époque qu'on ne l'imagine d'ordinaire, sont encore mal définies, et des personnalités marquantes demeurent peu connues, non seulement dans les événements extérieurs de leur vie, mais encore dans la nature et le développement de leur pensée.

Cette constatation ne se vérifie peut-être nulle part avec plus de rigueur qu'à l'égard de ce mouvement d'idées qui a porté chez les latins du XIIIe siècle le nom d'averroïsme. Ce courant philosophique dont on a déjà constaté l'existence par la réaction qu'il avait produite chez plusieurs penseurs chrétiens contemporains, n'a pas encore été étudié directement dans les monuments littéraires qu'il a produits; et la principale personnalité qui le représente, Siger de Brabant, a été elle-même presque ignorée dans sa vie, et plus encore dans ses doctrines.

C'est l'averroïsme latin, à ses débuts, et son plus célèbre représentant que cette étude cherche à faire mieux connaître.

Les deux premiers chapitres qui forment comme une introduction à ce travail ont pour but de préparer l'intelligence, soit de la position prise par Siger de Brabant dans le domaine intellectuel, soit des événements de sa vie tourmentée qui ont été la conséquence de ses doctrines. Nous avons, dans ce dessein, sommairement esquissé le rôle d'Aristote dans la formation de la vie intellectuelle du moyen âge ainsi que les conséquences dues spécialement à l'introduction de ses grands traités scientifiques aux

premières années du XIIIe siècle, tels l'hésitation de l'autorité ecclésiastique en présence de ce trésor intellectuel à la fois bienfaisant et dangereux, les efforts des grands penseurs chrétiens pour en tirer profit sans compromettre la foi, enfin la formation d'un petit groupe de philosophes qui, bien que gens d'Eglise, fascinés par les théories du Stagirite, les acceptent dans toute leur teneur, à la façon et à la suite d'Averroès : ce sont quelques maîtres ès arts de l'Université de Paris, dont Siger de Brabant est l'inspirateur et le chef.

Au cours de ces données générales, nous avons rectifié diverses erreurs, précisé ou élucidé des questions demeurées obscures, spécialement celle de la date d'apparition du mouvement averroïste que nous estimons n'être pas antérieure au milieu du XIIIe siècle.

La part principale de notre travail est consacrée à l'étude des événements qui constituent la biographie de Siger de Brabant et à l'examen de ses doctrines.

Les données historiques relatives aux faits et gestes sont rares et peu cohérentes. Nous avons pu cependant les accroître. Nous nous sommes aussi efforcé de les coordonner, de façon à rendre aussi évidente que possible la trame générale de sa vie. Nous avons dû, pour obtenir ce résultat, nous livrer plus d'une fois à des discussions de détail que nos lecteurs voudront bien ne pas trouver trop fastidieuses, puisqu'elles étaient le seul moyen d'aboutir à des conclusions précises, et à peu près définitives.

Sous le titre de *Pseudo-Siger* nous avons, dans une étude préalable, exploré les erreurs qui avaient si longtemps jeté le désarroi dans la biographie de Siger de Brabant, et mis à jour les deux sources historiques d'où procédaient de nombreuses confusions.

Siger de Brabant commence à nous être connu par les troubles universitaires de 1266. Les années suivantes présentent une grande lacune. Nous l'avons comblée par les renseignements que nous fournissait la période correspondante de la vie de Thomas d'Aquin, et c'est ainsi que l'année 1270, qui paraissait une des plus vides dans l'histoire de Siger, s'est trouvée remplie par d'importants événements, spécialement par la polémique qui éclata alors entre lui et saint Thomas, et la condamnation du 10 décembre qui fut la conséquence de l'agitation averroïste. Nous avons versé aux débats de 1270 un document important et considéré jusqu'ici comme perdu, nous voulons dire le jugement motivé d'Albert le Grand sur les quinze questions discutées alors parmi les maîtres, et dont les treize premières furent condamnées.

C'est à la suite des événements de 1270 que nous avons cru devoir placer l'étude de l'activité littéraire de Siger et de ses doctrines. On ne peut douter, en effet, que ce soient l'enseignement oral et les écrits de Siger qui ont amené en grande partie la première condamnation de l'averroïsme. La polémique personnelle de Thomas d'Aquin et de Siger vers

ce temps en est la démonstration. D'autre part, la connaissance des théories averroïstes de Siger jette un jour nouveau sur les événements universitaires des années suivantes et nous fait comprendre la condamnation de 1277.

L'exposé des doctrines de Siger de Brabant a été fait d'après ses propres écrits. On n'avait encore aucune connaissance directe notable de l'averroïsme du célèbre maître parisien. La publication récente de celui de ses écrits qui porte le titre d'*Impossibilia* n'a pas donné de lumière sur cette question, parce que cette composition contient moins que d'autres des thèses averroïstes, et surtout parce qu'elle a été considérée par son éditeur, non comme une production de Siger, mais comme une réfutation de ses doctrines. Nous avons cherché à étendre autant qu'il nous a été possible les moyens d'investigation destinés à faire connaître les idées du protagoniste de l'averroïsme. La publication des écrits de Siger était le point de départ nécessaire à toute investigation ultérieure sur ce personnage. D'aucuns avaient nettement pressenti qu'il fallait exhumer les élucubrations de Siger, témoin Gaston Paris, quand il écrivait qu' « une étude approfondie de ces débris permettrait seule de déterminer leur valeur et la place qui leur revient dans l'histoire de la pensée au moyen âge ». Nous avons, en conséquence, publié cinq traités de Siger de Brabant, c'est-à-dire tout le bagage littéraire inédit dont on avait signalé l'existence. Ces traités ou questions, d'étendue et d'importance inégales, ne laissent subsister aucun doute sur l'averroïsme de leur auteur et sur la nature des principales théories dont il était l'adepte et le propagateur. C'est la nature de l'enseignement de Siger qui a commandé tous les événements importants de sa carrière, et c'est ce qui aide plus qu'autre chose à l'intelligence de son histoire.

Nous avons montré que les troubles, qui agitent la faculté des arts de l'Université de Paris avant la condamnation de 1277, sont liés à l'enseignement averroïste et à l'action de Siger de Brabant. Quant à la condamnation elle-même, qui forme le nœud des événements de la vie de Siger, il a été démontré qu'elle a effectivement visé les doctrines enseignées par Siger et les autres averroïstes. Nous avons établi aussi comment les promoteurs de la condamnation de 1277 cherchèrent à atteindre le péripatétisme de Thomas d'Aquin et à l'englober dans la réprobation commune de la philosophie d'Aristote.

La poursuite exercée contre Siger comme suspect d'hérésie, à raison de la condamnation portée par l'évêque de Paris, nous est mieux connue, maintenant que nous avons retrouvé l'acte même de citation dirigé contre Siger de Brabant par l'inquisiteur de France.

Un texte non encore utilisé pour notre sujet nous a rendu de précieux services pour résoudre plusieurs problèmes relatifs aux dernières années de Siger de Brabant. Ce sont quelques mots tirés d'une lettre de Jean Peckham,

archevêque de Cantorbéry. Si le renseignement est bref, les conclusions qui en découlent sont multiples et importantes, car ces trois lignes sont un véritable texte clef.

Il nous a appris d'abord que Boèce de Dacie, atteint avec Siger par la condamnation de l'évêque de Paris, a été son compagnon d'infortune et a subi la même destinée que lui. Ce jour tout nouveau jeté sur la personnalité obscure de Boèce nous a conduit à tracer une esquisse biographique où nous avons discuté un problème d'histoire littéraire déjà soulevé sur son nom.

La même source nous a permis l'identification sûre du *Sigieri* de la *Divine Comédie* avec le *Mastro Sighier* du poème *Il Fiore*, identification sur laquelle planaient encore des doutes. Les renseignements désormais convergents des deux sources projettent une meilleure lumière sur la fin du malheureux maître parisien.

Les paroles de Peckham nous ont aussi aidé à résoudre avec sécurité le problème fondamental relatif au genre de mort de Siger. Celui-ci et son compagnon Boèce de Dacie ont fini leurs jours en prison, à la suite d'un procès en cour de Rome, provoqué par la condamnation de Paris de 1277.

Enfin, le renseignement de Peckham tiré d'une lettre du 10 novembre 1284 et désignant les deux maîtres comme ayant fini leurs jours, diminue notablement l'incertitude de la date de la mort de Siger.

Grâce donc à la connaissance des écrits du philosophe averroïste et de quelques données nouvelles, grâce aussi à l'emprunt d'un grand nombre de renseignements tirés de l'état du milieu historique dans lequel s'est développé le sujet de la présente étude, les renseignements sporadiques déjà existants ont pris une suffisante cohésion, et ont fini par former une biographie de Siger de Brabant, nette et ferme dans ses grandes lignes. De son côté, la position de Siger comme penseur dans le développement intellectuel du XIIIe siècle ne laisse subsister aucune incertitude, et ce dernier point était, en somme, le plus important. Malgré les imperfections de ce travail, que nul moins que nous ne peut se dissimuler, nous espérons cependant avoir abouti à des résultats assez étendus et assez précis pour que la vie et l'œuvre de Siger de Brabant puissent prendre, avec sécurité, la place qui leur revient dans l'histoire de la philosophie du moyen âge.

Fribourg, juin 1899.

AVANT-PROPOS

A LA SECONDE ÉDITION

Les critiques qui se sont occupés de la première édition de cette publication l'ont d'ordinaire accueillie avec beaucoup de bienveillance. Je ne m'arrêterai pas à rapporter ici quelques-uns des jugements émis à cette occasion, si autorisés qu'ils soient et si flatteurs qu'ils me paraissent. Je préfère signaler les modifications que j'ai fait subir à mon premier travail pour le rendre moins indigne des éloges qu'il a reçus. Et puisque je rappelle mes dettes de reconnaissance, je remercierai aussi M. De Wulf de l'hospitalité qu'il a bien voulu m'offrir dans la collection « Les Philosophes Belges » et que j'ai acceptée comme une occasion de témoigner ma haute estime pour l'*Institut supérieur de Philosophie* de l'Université de Louvain.

Les améliorations, ou tout au moins les modifications que j'ai fait subir à la seconde édition de *Siger de Brabant,* visent à la fois les textes édités et l'étude historique. Le développement pris par mon travail ainsi que des raisons d'utilité m'ont conduit à publier séparément, en deux volumes, l'exposé historique et le matériel documentaire qui lui sert de base dans la question de l'Averroïsme. On trouvera, en tête de la Seconde Partie qui comprend les textes inédits, une introduction qui fait connaître à la fois le contenu du volume et les additions et modifications qui y ont été faites et que, pour cette raison, j'omets de signaler ici.

Quant à la partie historique, contenue dans le premier volume, elle a subi des modifications nombreuses et d'ordre divers. Je vais signaler les principales, surtout en vue d'être utile aux personnes qui connaissent la première édition de ce travail.

La rédaction du texte a été revisée au point de vue de la correction et de l'exactitude. La bibliographie, qui sert de justification dans les notes, a été mise à jour et quelquefois diminuée, quand un bon travail suppléait

avantageusement aux ouvrages antérieurs. De nouveaux textes ont été ajoutés au pied des pages pour corroborer certaines affirmations ou les rendre plus intelligibles. Mais les additions principales ont été pratiquées à l'occasion de certains problèmes historiques qui n'avaient pas encore été déterminés ou l'avaient été insuffisamment. C'est ainsi que j'ai consacré plusieurs longues notes pour préciser le problème des traductions latines d'Aristote : le rôle de Boèce comme traducteur (p. 7, n. 3) ; la date de l'introduction de la logique nouvelle et les auteurs de ces traductions (p. 9, n. 2) ; les dates des premières traductions des principaux ouvrages d'Aristote et le moment où l'on constate leur action chez les Latins du moyen âge (p. 13, n. 1). Une autre note encore est destinée à montrer l'énorme lacune des études historiques touchant les maîtres de la seconde moitié du XIIe siècle et de la première moitié du XIIIe (p. 50, nn. 1 et 2). Dans le chapitre VIe, où nous traitons de l'activité littéraire de Siger de Brabant, nous avons introduit une analyse du traité *De necessitate et contingentia causarum* (p. 136 et suiv.) que nous éditons pour la première fois. Nous utilisons aussi sa doctrine, au chapitre suivant, pour compléter l'exposé des doctrines averroïstes. Une note nouvelle a pour but de signaler la ligne de démarcation entre la philosophie d'Aristote et celle de saint Thomas d'Aquin (p. 162, n. 3). La condamnation parisienne de 1277, atteignit, en dehors des personnages déjà connus, Roger Bacon et Gilles de Rome, ainsi que nous l'établissons pour la première fois (p. 244 et suiv.). Enfin, dans le chapitre Xe, relatif aux dernières années de Siger de Brabant, nous avons utilisé le texte mis au jour peu après la première édition de notre travail, et qui nous fait connaître la mort accidentelle du philosophe averroïste. Nous avons en outre insisté sur les preuves qui établissent que Siger de Brabant avait été condamné, en conséquence de ses doctrines, à un internement à la curie romaine, au cours duquel il fut assassiné par son clerc tombé en démence.

Quelques critiques de détail ont été formulées sur l'un ou l'autre des jugements que j'avais émis au cours de la première édition de *Siger de Brabant*. Elles ont d'ordinaire une portée limitée et sont dépourvues de justification historique. J'ai signalé les plus importantes, quand l'occasion s'en est présentée, en remaniant cette seconde édition. On les trouvera au bas des pages qui suivent. C'est pourquoi je m'abstiens de les relever ici. Je n'ai pas cru devoir, toutefois, abandonner des positions justifiées par la documentation et la construction historiques, alors qu'on ne m'opposait rien d'équivalent. Il est inutile de dire que si le bien fondé des quelques observations qui m'ont été présentées m'était apparu, je me serais fait un devoir d'en faire mon profit.

Fribourg, août 1910.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE I.

DE L'ACTION D'ARISTOTE

SUR

LE MOUVEMENT INTELLECTUEL MÉDIÉVAL

La civilisation de l'Europe, depuis les premiers essais de formations sociales par les barbares jusqu'au sortir de la Renaissance, est surtout un travail de restauration et d'absorption de la civilisation gréco-romaine. Pendant dix siècles, l'Europe est à l'école de l'antiquité et lui emprunte la presque totalité des éléments d'une culture qu'elle s'adapte lentement. Comme tous les milieux sociaux qui débutent dans leur formation par les plus humbles degrés, elle demande à un milieu extérieur les éléments de son éducation et de son progrès. En trois moments successifs et bien caractérisés, elle s'assimile les résultats généraux de la culture helléno-latine. A ses débuts, dans le haut moyen âge, elle reçoit de l'antiquité, avec les débris survivants de ses institutions, ses notions politico-sociales, à peine transitoirement modifiées par les coutumes des Germains, et qui la conduisent à la restauration de l'Empire et du droit romain. Après un premier effort intellectuel, au IXe siècle, suivi d'ailleurs de peu de succès, elle s'assimile définitivement, aux XIIe et XIIIe siècles, la science et la philosophie grecques. Enfin, du XIVe au XVIe siècle, elle achève le cycle de son développement sous l'action du monde antique, en lui empruntant les formes de sa littérature et de ses arts.

Dans ces trois phases, sociale, scientifique et esthétique, qui expriment

les grands éléments permanents de toute civilisation [1], l'Europe est entièrement sous la dépendance de la Grèce et de Rome; elle vit de réminiscences et d'emprunts ; et cette longue évolution n'est autre chose que le travail gigantesque qu'elle a opéré pour passer de l'état quasi-amorphe à l'état spécifique des anciens et remarquables milieux qui l'avaient précédée.

La vie intellectuelle du moyen âge ne doit donc pas être comprise et jugée au point de vue exclusif, ni même principal de l'originalité des doctrines. Les manifestations les plus parfaites et les plus hautes de la civilisation de l'Europe n'ont rien de foncièrement original jusqu'au sortir de l'Humanisme [2], et nous conservons encore, dans ce que nous sommes, des éléments notables dont on ne peut méconnaître l'origine antique.

Il n'y a, en conséquence, ni plus ni moins de génialité dans la pensée et les théories scientifiques du moyen âge qu'on n'en trouve, plus tôt ou à la même époque, dans les idées politico-sociales et le droit romain restauré; qu'il n'en apparaîtra plus tard dans les imitations littéraires et artistiques de la Renaissance.

L'importance et l'intérêt de la vie intellectuelle du moyen âge sont surtout dans les phénomènes généraux qui révèlent le premier grand travail accompli par l'Europe pour atteindre une véritable culture intellectuelle. — C'est d'abord ce fait fondamental que la formation scientifique première de ce qui est devenu le monde moderne est le résultat d'une transfusion, d'une endosmose intellectuelle sous l'action des monuments écrits de civilisations antérieures ou externes. De là, la double conséquence que l'Europe a pu s'assimiler rapidement une science déjà faite et longtemps élaborée ailleurs, et qu'elle a dû se mouvoir avant tout dans la modalité de cette culture importée ; et, à ce titre, la vie intellectuelle d'alors est une renaissance dans le domaine des idées comme elle l'a été, quelques siècles après, dans le domaine des lettres et des arts. — C'est aussi le fait de la vigueur dans l'effort pour apprendre, chez une société à peine policée à l'origine, et qui se fraie sa voie malgré les obstacles de tout ordre et les conditions défa-

[1] L'élément éthique et l'élément religieux qui sont, avec ceux que nous énumérons, des éléments de civilisation permanents, ne sont pas d'ordre successif, c'est-à-dire conditionnés, dans leur apparition et leur progrès, par la préexistence d'autres éléments de civilisation, comme c'est le cas pour les trois éléments susnommés, qui ne se produisent intensivement que l'un après l'autre, et dans l'ordre de succession indiqué.

[2] Les éléments originaux dans la culture du moyen âge sont encore au second plan, recouverts ou supplantés par les éléments d'importation. Dans le domaine politico-social, c'est le mouvement communal et ce qui en dépend ; dans la vie intellectuelle, l'éveil du sens critique et l'esprit d'observation ; dans le domaine esthétique, les premiers essais littéraires des idiomes nationaux et l'art gothique.

vorables à son progrès : absence de bien-être et de ressources matérielles ; rareté des écoles et des maîtres ; difficulté d'entrer en possession d'une science dont les monuments sont partiellement perdus et les meilleurs malaisément abordables sous l'écorce rebelle de langues à peine connues ; pénurie littéraire sous le régime laborieux et dispendieux des manuscrits qui ne permet l'instruction que par l'audition d'un maître et un effort constant de la mémoire. Obstacles, il est vrai, dont plusieurs sont allés s'atténuant avec le progrès des années ou plutôt des siècles, mais qui n'ont jamais disparu de la vie intellectuelle médiévale et en ont rendu le labeur énorme. — C'est, en outre, le fait de cette trajectoire décrite par la pensée occidentale du IXe au XIVe siècle, et qui marque les étapes de sa formation et de son progrès. Dans la nature de ses productions scientifiques, mosaïques inhabiles du IXe siècle où ne sont pas même dissimulées les pièces d'emprunt ; travaux plus indépendants des XIe et XIIe siècles, grandes compilations et encyclopédies de la première moitié du XIIIe siècle, commentaires critiques et observations personnelles dans les années qui suivent. Dans la constitution du champ de la philosophie, limite de ce champ, jusqu'à la fin du XIIe siècle, à la seule logique et au problème métaphysique de l'universel, puis élargissement subit qui le porte aux mêmes confins que lui avait assignés l'hellénisme. — C'est encore la diversité d'attitude prise par la pensée médiévale en présence des idées et des systèmes de l'antiquité classique. C'est Aristote et Platon se créant de nouveaux disciples, suscitant des écoles et des factions dont les programmes sont des plus variés, depuis l'intransigeance littérale des uns, jusqu'à la répulsion philosophique des autres, en passant par les écoles diverses de conciliation et d'éclectisme. — C'est enfin le contre-coup produit par le développement scientifique dans le domaine des études sacrées ; la formation de courants théologiques dépendants de leurs directions philosophiques corrélatives, au milieu desquels grandit et prédomine celui qu'a fait naître l'activité intense d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin.

Tels sont, croyons-nous, les faits généraux qui dominent la vie intellectuelle du moyen âge, et c'est à les dégager que doivent tendre les travaux d'histoire analytique sur cet objet et sur cette époque.

Nous nous préoccupons ici surtout de quelques-unes des conséquences produites au XIIIe siècle par la grande entrée d'Aristote chez les Latins, et c'est pourquoi nous devons signaler spécialement l'événement de son introduction en Occident, événement qui domine tout le travail d'importation et d'adaptation scientifique du moyen âge.

Le mouvement intellectuel en Occident, avons-nous dit, est né sous

l'action de civilisations antérieures ou externes, par l'intermédiaire des monuments écrits. Ces apports littéraires successifs étaient nombreux, au XIIe et au XIIIe siècle surtout, plus qu'on ne l'imagine d'ordinaire, mais ils étaient singulièrement disparates et incohérents, à raison de la diversité des milieux et des esprits qui les avaient élaborés.

Le monde romain, sur le territoire duquel la partie principale de la société médiévale se trouvait établie, avait légué, comme élément politico-social, les restes de ses anciennes institutions et de ses mœurs, le souvenir fascinateur de l'Empire et, plus tard, sa législation tout entière. Dans le domaine des lettres, il avait versé à l'apport, avec la survivance de sa langue, des écrits pédagogiques, et surtout des modèles de rhétorique, de poésie et d'éloquence, ce qui donna à la première culture médiévale, surtout au XIIe siècle, un cachet humaniste destiné à disparaître sous l'action de la seconde entrée d'Aristote, au XIIIe siècle. Les idées morales, seul apanage philosophique de l'esprit essentiellement pratique des Romains, eussent exercé plus d'influence si l'éthique chrétienne, enveloppant toute la vie individuelle et sociale, n'en avait déjà prévenu l'action par son programme plus précis, plus assimilable et plus étendu. Enfin, l'œuvre des Pères latins, bien que placée en grande partie en dehors des préoccupations purement rationnelles, fournit un des principaux éléments d'activité intellectuelle à une société fortement christianisée, où le bienfait de l'instruction était, à peu de chose près, le privilège des clercs.

Le monde grec, plus éloigné de la société médiévale par sa position géographique, et sévèrement enclos par la barrière de sa langue, renfermait, au point de vue strictement scientifique, des richesses bien supérieures à celles du monde latin. Éminemment spéculatif, le génie grec, dans le développement symétrique de ses écoles et de leurs systèmes, avait successivement posé les nombreux problèmes que soulève une raison maîtresse d'elle-même, et les avait tour à tour envisagés sous leurs aspects les plus divers. Platon et Aristote avaient condensé sous des formes et dans des systèmes antithétiques la substance de la pensée grecque et allaient alimenter de leurs doctrines et de leurs écrits le déclin de l'hellénisme. C'est de ces sources, des maîtres surtout, mais aussi des disciples, même des derniers Alexandrins, que le moyen âge devait recevoir la commotion la plus intense en matière de science et de spéculation.

La civilisation arabe, en contact avec les Latins par la péninsule Ibérique, la Sicile et la conquête chrétienne d'Orient, s'était développée quant à sa science sous l'influence des Grecs. Mais l'activité scientifique de l'Islam avait travaillé à sa manière, à la lumière des Alexandrins, la philosophie d'Aristote et de Platon ; elle avait surtout ajouté des données

importantes à l'ancien fonds par ses recherches et ses observations positives ; et c'est même par ce côté de sa vie intellectuelle qu'elle pénétra d'abord dans le monde latin, au XII[e] siècle, en attendant qu'elle lui livrât, aux confins de ce siècle et du suivant, le principal des écrits d'Aristote accompagné de l'œuvre capitale d'Averroès.

Au milieu de cet afflux littéraire issu de trois civilisations, et où bien des choses font double emploi, il n'est pas malaisé de voir que la pensée de Platon ou d'Aristote, et le plus souvent des deux à la fois, forme la trame du savoir humain, surtout dans les hauts problèmes philosophiques. Les fondateurs de l'Académie et du Lycée marquaient les deux points culminants dans l'histoire de la philosophie grecque. Ils devaient, pendant des siècles, rester en possession de cette souveraineté sans pareille. Leur position respective était toutefois fort diverse, car ils occupaient comme les deux pôles opposés de la pensée, l'un avec l'idéalisme, l'autre avec l'expérimentalisme. Mais, grâce à cet écart extrême, ils auraient à bénéficier longtemps, soit tour à tour, soit simultanément, de la supériorité relative de leur position. En tout cas, pendant bien des siècles, et dans les milieux les plus hétéroclites, les problèmes philosophiques allaient se mouvoir dans le cercle où les deux maîtres grecs les avaient enserrés. Aristote cependant devait jouer un rôle prépondérant dans la formation scientifique de plusieurs milieux historiques, et la raison de cette fortune était inhérente à la nature, à la méthode et à la valeur de ses travaux.

Dans son ensemble, en effet, l'œuvre scientifique d'Aristote représente le résultat le plus ferme et le plus étendu de l'activité intellectuelle grecque. Venu après les développements des anciennes écoles naturalistes et idéalistes, après la constitution de la dialectique par les Éléates, témoin de la direction nouvelle donnée à la philosophie par Socrate et Platon, Aristote a pu recueillir tous les éléments féconds du passé, les accroître par son initiative personnelle et les ordonner avec cette puissance de méthode devenue comme le synonyme de son nom et de son génie. Il a poussé à leur limite d'intensité et d'étendue la science et la philosophie, telles que le milieu hellénique était susceptible de les produire. Il résume et clôt le travail intellectuel d'une race ; aussi ses écrits sont-ils gros d'une civilisation tout entière, et il ne faut pas oublier qu'aucun peuple ancien n'eut, à l'égal du peuple grec, l'art de la recherche et le privilège de l'invention dans les choses de l'esprit. Aristote étant la grande encyclopédie de la science antique, son œuvre est comme un potentiel, un capital intellectuel que vont se transmettre pendant de longs siècles les races et les sociétés qui, le trouvant sur leur chemin, voudront naître à la vie de la pensée. Aristote est ainsi devenu le pédagogue de quatre ou cinq civilisations, des Grecs

alexandrins, des Syriens, des Arabes, des Juifs au temps de Maimonide, et ce qui est devenu l'Europe moderne lui a échappé moins qu'aucun autre milieu ; c'est Aristote qui a fait l'éducation fondamentale de son intelligence et de sa raison.

Malgré ses qualités de premier ordre, l'œuvre d'Aristote portait en elle certains caractères qui devaient lui créer, un peu partout, une vive opposition. Établie sur la base des seules sciences abstraites et expérimentales, elle allait se heurter aux âmes mystiques éprises d'idéalisme. Conçue en dehors de toute préoccupation religieuse, elle méconnaissait, malgré ses réserves et peut-être ses réticences, quelques-unes des vérités philosophiques que les grandes religions monothéistes plaçaient à la base de leurs croyances. Aussi, dans tous les milieux où s'est présenté Aristote, les mêmes phénomènes se sont-ils reproduits avec une étonnante régularité. D'abord, envers et contre tout, Aristote, par la vertu de sa puissance éducatrice, fait son entrée, et prend effectivement possession des esprits. Mais, dans ce travail plus ou moins accéléré, il soulève d'une part tout un groupe d'âmes religieuses qui lui font opposition, et quelquefois lui déclarent une guerre acharnée. D'autre part, les esprits portés à la spéculation radicalement indépendante, ou inclinés à se mettre en travers de l'enseignement religieux, l'acceptent dans toute sa teneur comme le symbole de la liberté de penser, et s'efforcent de mettre en évidence ses côtés irréductibles à la foi. Entre ces deux partis extrêmes, les esprits les plus clairvoyants et les plus nombreux, ce fut le cas du moins chez les Latins, convaincus de la valeur de l'œuvre d'Aristote, assez libres pour juger le maître et assez respectueux de l'autorité religieuse pour ne pas la transgresser, tentent un compromis en rectifiant les théories du Stagirite, et c'est alors qu'ils font appel soit aux services de Platon, soit à leur propre initiative de penser. C'est à cette divergence dans l'intelligence d'Aristote, chez les Latins du XIIIe siècle, que se rapporte pour le fonds l'objet de cette étude. L'averroïsme et l'aristotélisme chrétien ne sont autre chose, en effet, que les modes divers, quelquefois opposés, suivant lesquels les principaux penseurs d'alors interprètent ou accommodent les écrits du Stagirite.

L'histoire de l'entrée des écrits d'Aristote dans le monde chrétien latin se divise en deux périodes nettement tranchées. La première va du commencement du VIe siècle au milieu du XIIe, la seconde comprend la fin du XIIe et le XIIIe siècle. On voit par ce seul énoncé l'inégalité de durée de ces deux parts. Et cependant, les sept premiers siècles n'arrivent qu'à posséder les écrits de logique d'Aristote, c'est-à-dire son Organon, tandis que le

XIIIe siècle entre rapidement en possession de tous les écrits importants du Stagirite.

Le véritable introducteur d'Aristote en Occident, dans le haut moyen âge, est le célèbre Boèce († 524/26), consul de Rome et conseiller du roi des Ostrogoths Théodoric. C'est lui qui, par ses nombreuses traductions du grec et ses autres écrits, forme le lien le plus fort entre la science grecque et le premier moyen âge latin. L'activité de Boèce comme traducteur semble avoir été très étendue [1]. Mais le résultat ne nous en est pas entièrement parvenu ; tout au moins n'a-t-il pas encore été bien défini, même en ce qui concerne Aristote [2]. Les critiques ne s'entendent pas sur le nombre des œuvres du Stagirite traduites par Boèce. Nous sommes portés à croire toutefois, que cette traduction a dû s'étendre aux travaux les plus importants d'Aristote [3]. En tout cas, ce patrimoine que le dernier

[1] Cassiodore, dans une lettre adressée à Boèce lui-même, écrit : Translationibus tuis Pythagoras musicus, Ptolomaeus astronomus leguntur Itali. Nicomachus arithmeticus, geometricus Euclides audiuntur Ausoniis. Plato theologus, Aristoteles logicus Quirinali voce disceptant. Mechanicum etiam Archimedem Latialem Siculis reddidisti. Et quascumque disciplinas vel artes facunda Graecia per singulos viros edidit, te uno auctore, patrio sermone Roma suscepit. *Variarum* lib. I, epis. 45, Patr. lat., ed. Migne, t. LXIX, col. 539.

[2] On possède les commentaires de Boèce sur tous les livres de la logique d'Aristote. Manlii Severini Boethii *Opera*, Patr. lat., ed. Migne, t. LXIV. Quant aux traductions, voyez la note suivante.

[3] Boèce nous fait connaître le programme qu'il s'était lui-même tracé : Ego omne Aristotelis opus quodcumque in manus venerit, in Romanum stylum vertens, eorum omnium commenta Latina oratione perscribam, ut si quid ex logicae artis subtilitate, et ex moralis gravitate peritiae, et ex naturalis acumine veritatis ab Aristotele conscriptum est, id omne ordinatum transferam, atque id quodam lumine commentationis illustrem, omnesque Platonis dialogos vertendo, vel etiam commentando in Latinam redigam formam. *In librum de Interpretatione, editio secunda*, lib. secund. l. c. col. 433. Cassiodore nous donne le détail, incomplet d'ailleurs, des écrits de Boèce sur la logique. Illud autem competens iudicavimus recapitulare breviter quorum labore in Latinum eloquium res istae pervenerint, ut nec auctoribus gloria sua pereat, et nobis plenissime rei veritas innotescat. Isagogen transtulit patricius Boetius, commenta eius gemina derelinquens. Categorias idem transtulit patricius Boetius, cuius commenta tribus libris ipse quoque formavit. Perihermenias supra memoratus patricius transtulit in Latinum : cuius commenta ipse duplicia minutissima disputatione tractavit. Apuleius vero Madaurensis Syllogismos Categoricos breviter enodavit. Supra memoratus patricius de Syllogismis Hypoteticis lucidissime pertractavit. Topica Aristotelis uno libro Cicero transtulit in Latinum, cuius commenta prospector atque amator Latinorum patricius Boetius octo libris exposuit. Nam et praedictus Boetius patricius eadem Topica Aristotelis octo libris in Latinum vertit eloquium. *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum,* cap. III, ad finem, P. L. t. 70, col. 1202-1203. Cassiodore ne fait pas mention de la traduction des deux Analytiques et des Sophismes. Mais comme il a pillé Boèce sans en rien dire (Marietan J. *Problème de la classification des sciences d'Aristote à Saint Thomas*, St-Maurice et Paris, 1901, p. 80, n. 1) il reproduit le passage où Boèce écrit : quod in *prioribus Resolutoriis,* quae ab

Latin de culture antique avait légué au monde barbare ne lui survécut pas, tout d'abord, entièrement [1]. Au début du XIIe siècle, vers 1120, au temps de ce renouveau philosophique dont Abélard est le principal artisan, nous apprenons de lui qu'il ne possède que les deux premiers livres de la Logique d'Aristote et que la Physique et la Métaphysique n'ont pas encore

Aristotele *transtulimus* demonstratum est. Cassiod. *De art. ac discipl. liber. litt.* cap. III, de syllogismis, col. 1181 ; Boèce, *De differentiis topicis*, Lib. II, col. 1184-85. Cassiodore était d'ailleurs assez mal informé, comme on peut le voir par la première rédaction du passage que nous avons cité. Laubmann G. *Cassiodor's Institutiones saecularium litterarum in der Würzburger und Bamberger Handschrift*, dans *Sitzungsberichte der kön. Bayrischen Akad. d. Wiss. zu München, Philos.-philol.-hist. Cl. II* (1878), p. 85. — On a mis en doute que Boèce ait traduit les trois derniers livres de la logique. Schaarschmidt C. *Johannes Saresberiensis*, Leipzig, 1862, p. 120; Schmidlin J. *Die Philosophie Ottos von Freising* dans *Philosophisches Jahrbuch*, 18 Bd. (1905), p. 169. Cela nous paraît insoutenable. Nous avons vu Cassiodore lui attribuer positivement la traduction des Topiques. Boèce dit lui-même qu'il a traduit les Analytiques et les Topiques. Quod qui *priores posterioresque* nostros *Analyticos, quos ab Aristotele transtulimus*, legit, minime dubitat. *In topica Ciceronis*, lib. I, P. L., t. 64, col. 1051. Quisquis igitur vel Aristotelis graeca, vel *nostra ab Aristotele translata topica* perspexerit, l. c. col. 1052. La Patr. lat. omet le mot *topica*, mais on peut le voir dans l'édition de Boèce de Martianus Rota, Venise, 1543, fol. 188, b. Boèce écrit d'ailleurs : His octo voluminibus (sc. libris) expedita sunt quibus *Aristotelis Topica in latinam vertimus orationem.* l. c. col. 1173.

A. et Ch. Jourdain se sont efforcés d'établir que Boèce n'avait traduit que la seule logique d'Aristote. *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris, 1843, pp. 53 et suiv. Nous croyons cette opinion également erronée. Boèce, nous l'avons vu, nous fait connaître son dessein de traduire tout Aristote. L'objection de Jourdain constatant que Boèce ne parle pas de la Métaphysique (p. 54) ne porte pas. D'abord, parce que sous le nom de Science naturelle on comprend souvent la Physique et la Métaphysique. Physica large dicta comprehendit naturalem et metaphysicam. Albertus Magnus, *Opera omnia*, ed. Borgnet, Parisiis, t. II, 278 (*Lib. I Topic.* tr. IV, cap. 11). En outre, Boèce renvoie très expressément à la Métaphysique, et au traité De la Génération et de la corruption, dont il a le texte grec sous les yeux. Et de eo disputat (Aristoteles) in his libris quos *Metaphysica* inscripsit, quod est primi opus philosophi. *De Interpretat. ed. prima*, col. 315. Quae autem causa sit ut una sit, ipse (Aristoteles) dicere distulit, sed in libris eius operis quod Μετὰ τὰ φυσικὰ inscribitur expedivit. *De Interpret. ed. secunda*, col. 445. Quae vero hic desunt in libris qui Μετὰ τὰ φυσικὰ inscribuntur (Aristoteles) apposuit. *In Categor.* lib. II, col. 252. In aliis vero eius (Aristotelis) operibus plene ab eo perfecteque tractata sunt, et hoc ipsum de facere et pati in his libris quos περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς inscripsit, et de aliis quoque praedicamentis non illi minor in aliis operibus disputatio fuit, ut de eo quod est ubi et quando in Physicis, et de omnibus quidem altius subtiliusque in libris quos Μετὰ τὰ φυσικὰ vocavit exquiritur. *In Categor.* lib. III, col. 261-62. Ces textes ont échappé à Jourdain. Enfin le ms. Paris, Nat. lat. 14694 (ancien 362 Saint-Victor) porte en tête : Decem libri Metaphysicae ex versione Boethici ; et à la fin : Translatio nova sive Boethici. Jourdain, p. 58.

Le dernier texte cité de Boèce témoigne qu'il connaît le contenu des Physiques. Dans la seconde édition du *De Interpretatione*, il écrit : Sed quoniam tres modos supra posui-

[1] Prantl C. *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, 1855-70, t. II, p. 98.

eu de traducteur [1]. Mais cet état de choses ne dura pas. Des versions nouvelles furent faites et les anciennes de Boèce retrouvées, si bien que, au milieu du XIIe siècle, l'Occident était en possession de tout l'Organon d'Aristote [2]. Ce fut cette entrée de la partie principale de la Logique qui

mus contingentis, de quibus melius in *Physicis* tractavimus, singulorum subdamus exempla. Lib. III, sub init. col. 490. Il parle d'ailleurs couramment des Physiques. Hoc quoque Aristoteles testatur in Physicis. *Liber de Divisione*, col. 883. Et de aliis quoque praedicamentis non illi (Aristoteli) minor in aliis operibus disputatio fuit, ut de eo quod est, ubi et quando, *in Physicis. In Categor.* lib. III, De facere et pati, col. 262. Martianus Rota, l'éditeur des œuvres dialectiques de Boèce (Venetiis, 1543) dans sa dédicace à Georges Cornelius, évêque de Trévise, déclare à l'occasion du texte déjà cité (in Physicis tractavimus) : suspicandum reliquit (Boetius) se naturalem quoque philosophiam enucleasse. Verum hactenus tam hi desiderantur commentarii, *licet fuerint Tarvisium hinc nuper asportati*, quam illi quos in Analyticen et Topicen emisit. P. L. t. 63, col. 545.

Les données qui précèdent sont encore confirmées par le fait que saint Thomas, dans ses commentaires sur le *De Anima* et la Métaphysique, renvoie expressément aux versions de Boèce sur ces livres. Sed quia hic versus Homeri non erat notus apud Latinos, Boetius totum posuit. *De Anima*, lib. III, lect. IV (p. 146). Ut patet ex exemplaribus graecis et translatione Boetii (il s'agit d'un texte du *De Anima*, lib. II, c. 1). *Contra Gentes*, lib. II, cap. 61. Dans la seule lectio XI du liber III *Metaph.* Thomas cite quatre fois la *littera Boetii.* Unde Boetius transtulit mancum, id est defectivum. *Metaph.*, lib. V, lect. XXXI, p. 583. Nous ne croyons pas cependant que la version de Boèce embrassât les XII livres commentés par saint Thomas. Le Boèce dont il est ici question ne peut pas être Boèce de Dacie, comme le suppose Jourdain (p. 57) et comme nous l'établirons plus loin en parlant de ce maître, il s'agit manifestement du célèbre Boèce. Quant à l'affirmation d'Aventinus disant qu'Albert le Grand s'est servi des versions de Boèce (p. 40), cela n'est vrai qu'en ce sens que les versions de Boèce sont parmi celles qu'il a utilisées (p. 308 et suiv.). Roger Bacon déclare aussi en 1267 que : Logicalia et quaedam alia translata fuerunt per Boetium de Graeco. Bridges J. H. *The Opus Majus of Roger Bacon,* Oxford, 1897, t. I, p. 55.

[1] Dans sa Dialectique (De arte dialectica) composée vers 1121 (Pour la date voy. Robert G. *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, Paris, 1909, Append. I), Abélard écrit : Sunt autem tres quorum septem codicibus omnis in hac arte (dialectica) eloquentia latina armatur. Aristotelis enim duos tantum, Praedicamentorum scilicet et Peri ermenias libros usus adhuc Latinorum cognovit ; Porphyrii vero unum, qui videlicet de quinque vocibus conscriptus, genere scilicet, specie, differentia, proprio et accidente, introductionem ad ipsa praeparat Praedicamenta. Boethii autem quatuor in consuetudinem duximus libros, videlicet Divisionum et Topicorum cum Syllogismis tam categoricis quam hypoteticis. Cousin V. *Ouvrages inédits d'Abélard*, Paris, 1836, pp. XXVIII et 228-29. De ubi quidem ac quando, ipso quoque attestante Boethio, in Physicis, de omnibusque altius subtiliusque in his libris quos Metaphysica vocat, exequitur. Quae quidem opera ipsius nullus adhuc translator latinae linguae aptavit ; ideoque minus natura horum nobis est cognita. Cousin, *l. c.*, pp. XLVI et 200. Le texte de Boèce, visé par Abélard, est celui que nous avons cité à l'avant-dernière note. *In Categor.* lib. III.

[2] Jourdain (p. 166) et quelques écrivains plus récents ne se doutent pas de la complexité du problème des traductions latines de la logique d'Aristote. C'est pourquoi ils l'omettent, comme le premier, ou le résolvent arbitrairement, comme les seconds, en le simplifiant outre mesure, faute de connaître l'ensemble des données historiques. Sans prétendre

fournit la base à la distinction classique, au XIIIe siècle, entre la Logique ancienne et la Logique nouvelle, l'une comprenant, avec l'Isagoge de

résoudre une pareille question dans une note, nous voudrions du moins indiquer la nature du problème et sa complexité. Une double question se pose : la date de l'introduction des livres de la logique encore inconnus à Abélard vers 1121 ; les auteurs de ces traductions.

La première mention de traductions nouvelles des derniers livres de la logique, appelée plus tard logique nouvelle (Analytiques Prieurs et Postérieurs, Topiques et Sophismes) nous est fournie par une note marginale de la chronique de Robert de Torigny, sous l'année 1228 : Jacobus, clericus de Venetia, transtulit de graeco in latinum quosdam libros Aristotelis, et commentatus est ; scilicet Topica, Analyticos priores et posteriores, et Elencos; quamvis antiquior translatio super eosdem libros haberetur. *Mon.Ger. Hist. SS.* VI, 489 (a); Jourdain, p. 58. La personnalité de J. de Venise nous est connue de par ailleurs. Dès 1135 il se trouve parmi les : tres viri sapientes in utraque lingua periti et litterarum doctissimi, Iacobus nomine Veneticus natione, Burgundio nomine Pisanus natione, tertius inter alios praecipuus, graecarum et latinarum litterarum doctrina apud utramque gentem clarissimus Moyses nomine Italus natione ex civitate Pergamo. Rose V. dans *Hermes*, I (1866), pp. 381-82. La note de la chronique de Torigny nous apprend simultanément l'existence des traductions de J. de Venise et d'autres plus anciennes. Ces dernières ne peuvent guère être que celles de Boèce.

Adam du Petit-Pont, à Paris, dans son *De arte dialectica*, composé en 1132 (Cousin V. *Fragments philosophiques — Moyen âge,* Paris, 1865, 5e édit., p. 385), connaît le texte des Premiers Analytiques d'après Prantl, *Gesch. der Logik*, II, pp. 104, 211.

Vers 1141, Thierry de Chartres insère dans son Eptateuchon les traductions de tous les livres de la logique, moins le second livre des Prieurs Analytiques et les Postérieurs Analytiques. Clerval A. *Les écoles de Chartres au moyen âge*, Paris, 1895, pp. 222, 245.

Otton de Freising († 1158) fut, au dire de son continuateur Radewin, l'introducteur de la logique nouvelle en Allemagne. Jourdain, *l. c.*, p. 29; *Mon. Ger. Hist. SS.* XX, p. 451. C. Schmidlin a montré l'étendue d'information d'Otton sur cette matière. Il pense que le célèbre évêque de Freising n'a pas porté de Paris en Allemagne, ainsi qu'on l'avait universellement cru avant lui, les traductions de la logique nouvelle, mais bien d'Italie ; et que ces traductions sont celles de Jacques de Venise. Schmidlin, *Die Philosophie Ottos von Freising*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, 18 Bd. 1905, pp. 160-175. Je ne crois pas que Schmidlin ait dissipé tous les doutes à cet endroit Car il suppose à tort que l'on ne pouvait avoir alors les traductions de Boèce, et il néglige le témoignage de la chronique de Torigny qui déclare que l'on possédait d'anciennes versions indépendamment de celles de Jacques de Venise.

Jean de Salisbury, dans son *Metalogicus* achevé en 1159 (Schaarschmidt C., *Johannes Saresberiensis*, Leipzig, 1862, p. 211), mais dont certaines parties me paraissent composées antérieurement, donne une analyse détaillée des livres de la logique nouvelle, qui ne laisse aucun doute sur sa connaissance directe de ces livres (*l. c.*, pp. 233-241). Il cite même à un moment une double traduction (Lib. II, cap. 20, Patr. lat., t. 199, col. 885). V. Rose (*Hermes*, I, pp. 381-84) et plus encore Schmidlin (*l. c.* p. 167) voient dans ce second traducteur, le premier restant Jacques de Venise, le *graecus interpres*, *natione Severitanus*, dont parle encore Jean de Salisbury (*Metal.* lib. III, cap. V, l. c. col. 902), qu'il aurait connu pendant ses deux voyages dans le midi de l'Italie, et qui ne serait autre que Henri Aristippe, archidiacre de Catane (1155-1160), puis chancelier de Guillaume Ier, roi de Sicile, mort prisonnier et en disgrâce en 1162. Rose qui a bien établi qu'Aristippe était le traducteur latin du Ménon et du Phédon de Platon (1156), ainsi que du IVe livre des

Porphyre, les Catégories et l'Interprétation, l'autre les Analytiques premiers et seconds, les Topiques et les Sophismes [1].

Jusqu'aux dernières années du XII[e] siècle, le mouvement philosophique de l'Occident fut donc l'œuvre de la seule logique d'Aristote [2]. Ce champ

Météores d'Aristote, indique le même personnage comme auteur probable des Analytiques Postérieurs. Mais ce n'est là qu'une possibilité, et Rose n'affirme d'ailleurs pas comme le fait Schmidlin. D'autres traducteurs ont existé à la cour des rois de Sicile, que ne semble pas connaître Rose, tel Eugenius, Amiratus regis Siciliae, qui traduisit du grec, en 1154, l'Optique de Ptolémée, et le Vaticinium de la Sybille d'Erythrée, traduit lui-même du chaldéen en grec, en 1133, par Doxopater, sous le roi Roger et en Sicile. Steinschneider M. *Die europäischen Uebersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, Wien, 1904 (*Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wissensch. in Wien, Philos.-Hist. Kl.* Bd. CXLIX) p. 13. Les droits d'Aristippe à avoir traduit les Postérieurs Analytiques sont donc problématiques, si tant est qu'une traduction de ce livre ait été faite en Sicile.

Vers le milieu du XII[e] siècle, le monde latin était donc en possession de tous les livres de la logique d'Aristote.

Les traducteurs de la logique, qui ont des titres réels ou présumés, sont assez nombreux. On a vu déjà ce qui concerne Boèce, Jacques de Venise et Henri Aristippe.

Gérard de Crémone († 1187) a traduit de l'arabe les Postérieurs Analytiques accompagnés du commentaire de Thémistius. Wüstenfeld F. *Die Uebersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert*, Göttingen, 1877, p. 58; Steinschneider, *Die europ. Uebersetz.*, p. 16.

On possède une traduction des Topiques et des Sophismes attribuée au juif Jacques de Balmès, dans des mss. dont l'un remonte au XIII[e] siècle. Valentinelli J. *Bibliotheca manuscripta ad S. Marcum Venetiarum*, Venetiis, t. IV (1871) p. 13-15. Bien que Balmès ait vécu beaucoup plus tard et ne puisse être l'auteur de traductions d'un ms. du XIII[e] siècle, ces traductions sont autres que celles attribuées à Boèce.

Albert le Grand cite, à plusieurs reprises, une traduction sur le grec des Analytiques Postérieurs, distincte de celle de Boèce, et attribuée à un certain Jean (Jourdain, p. 310), que Prantl (*Gesch. d. Logik*, III, p. 5) identifie avec Jean de Basingestokes (Jourdain, p. 62).

Enfin, nous savons que Guillaume de Moerbeke a entrepris une revision de toute la traduction d'Aristote (infra, chap. II). Son travail a donc pu s'étendre à la logique. V. Rose constate, à l'occasion de l'examen d'un texte des Analytiques Postérieurs, que le texte de Moerbeke, annexé au commentaire de saint Thomas, donne une lecture préférable à toutes les autres. *Hermes*, I, l. c.

Sept noms de traducteurs seraient donc impliqués dans la traduction de la logique d'Aristote. On ne peut, en conséquence, affirmer, sans plus ample démonstration, que la traduction des livres de la logique nouvelle, utilisée universellement au moyen âge, est celle de Jacques de Venise, et que c'est elle qui a usurpé le nom de Boèce dans les éditions de cet auteur au XVI[e] siècle, ainsi que l'ont fait Rose et Schmidlin.

[1] Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Parisiis, 1889, I, pp. 78, 278-79; Thurot C., *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au moyen âge*, Paris, 1850, p. 71, note 5; Douais C., *Essais sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères-Prêcheurs*, Paris, 1884, p. 62 et suiv.

[2] Ce n'est pas à dire qu'un petit stock de notions relatives aux sciences de la nature ne fût parvenu aux hommes du XII[e] siècle par quelques écrits de l'antiquité et les Pères

clos peut nous sembler bien étroit, et on pourrait croire qu'il ne devait guère favoriser l'esprit de discussion et de système. Il n'en fut rien cependant. L'esprit humain trouva de bonne heure le moyen de sortir de la logique en agitant un problème de métaphysique, celui de l'universel, problème depuis longtemps posé mais non résolu dans le traité de Porphyre, connu sous le nom d'Isagoge ou Introduction aux Catégories d'Aristote. Ce fut sur cette question fondamentale que Platon et Aristote se retrouvèrent en présence chez les Latins du moyen âge et qu'ils se firent l'un et l'autre de nouveaux partisans [1].

Mais les conflits et les querelles ne furent pas, depuis la seconde moitié du XIe siècle, le monopole des dialecticiens. Aristote, avec sa seule logique, avait trouvé le moyen de soulever des oppositions violentes chez certains hommes d'église, surtout chez les mystiques et les ascètes. Peu inclinés par nature et par état à entrer dans le mouvement de la vie rationnelle et scientifique, ils voyaient presque exclusivement les dangers que la logique, introduite dans l'interprétation de la foi, faisait courir à l'enseignement chrétien. Malgré cette répulsion pour Aristote dans certains milieux, la théologie, fondée par l'école dialecticienne d'Abélard et de Pierre Lombard, tira un précieux avantage de la fréquentation de la logique du Stagirite, et créa le mouvement qui va rejoindre Albert le Grand et Thomas d'Aquin [2].

Les troubles, les dangers et surtout les profits dont Aristote avait gratifié le XIIe siècle, allaient se renouveler au XIIIe, lorsque ses grands

de l'Église, mais ces données étaient rares, pauvres, sans cohésion, par suite sans vitalité. Jourdain C., *Dissertation sur l'état de la philosophie naturelle en Occident et principalement en France pendant la première moitié du XIIe siècle*, Paris, 1838. Elles sont un poids mort qui n'a pas eu d'action vivifiante sur la pensée. Toute la grande activité intellectuelle du temps, y compris les crises de la théologie sont dues à l'action de la logique d'Aristote.

[1] Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, p. LVI, etc.; Hauréau B., *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872-1880, I, p. 43 et suiv.; Michaud E., *Guillaume de Champeaux*, Paris. 1867, pp. 67-72, 118 et suiv.; De Wulf M., *Le Problème des Universaux dans son évolution historique du IXe au XIIIe siècle*, Archiv für Geschichte der Philosophie, IX (1896), pp. 427-444; Prantl, *Gesch. der Logik,* II, p. 181 et suiv.; Reuter H., *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Berlin, 1875-77, I, p. 183 et suiv., II, p. 1 et suiv.; Pierson A., *Disquisitio historico-dogmatica de realismo et nominalismo,* Trajecti ad Rhenum, 1854; Koehler H. O., *Realismus und Nominalismus in ihrem Einfluss auf die dogmatischen Systeme des Mittelalters,* Gotha, 1858.

[2] Denifle H., *Die Sentenzen Abaelards und die Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte des 12. Jahrhunderts*, Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, Berlin, 1885, I, pp. 402-469, 584-624; Gietl A., *Die Sentenzen Rolands*, Freiburg i. B., 1891, p. XXI et suiv.; Kaiser E., *Pierre Abélard Critique*, Fribourg, 1901, pp. 237-325; Robert G., *Les écoles et l'enseignement de la Théologie pendant la première moitié du XIIe siècle,* Paris, 1909.

traités furent présentés au monde savant. Mais si la fermentation intellectuelle due aux livres impersonnels de la Logique avait été si vive, celle suscitée par ses théories sur les plus graves problèmes de la philosophie allait revêtir une tout autre importance. Aussi, tandis que l'introduction des divers éléments de l'Organon s'était accomplie, sinon sans bruit, du moins sans crise dans le monde scolaire, les traités de Physique et de Métaphysique allaient se heurter, dès la première heure, à une résistance ferme et solennelle.

C'est aux dernières années du XIIe siècle qu'Aristote commence véritablement à exercer une nouvelle action en Occident par ses ouvrages de Sciences naturelles et sa Métaphysique. On a universellement placé ce phénomène trop tard [1]. Cette seconde entrée d'Aristote chez les Latins

[1] Comme on ne trouve nulle part, à ma connaissance, des renseignements précis sur cette question, nous allons indiquer : 1° Les dates connues des premières traductions des principaux ouvrages d'Aristote ; 2° Le moment où l'on constate leur action chez les Latins du moyen âge.

1° La plus ancienne traduction est celle du IVe livre des Météores faite sur le grec par Henri Artistippe († 1162). Voyez plus haut, p. 10 note. Les trois premiers livres sont traduits de l'arabe par Gérard de Crémone († 1187). Le ms. de Nuremberg, Stadtbibliothek, Centur. V. 59, XIIIe siècle, indiqué par V. Rose, *Hermes,* I, p. 385, est de tous le plus explicite : Completus est liber metheororum cuius tres primos libros transtulit magister Gerardus Lumbardus summus philosophus de arabico in latinum. Quartum autem transtulit Henricus Aristippus de greco in latinum. Tria ultima capitula transtulit Aluredus Anglicus Sarelensis de arabico in latinum. (Comparez avec Jourdain, p. 66). Les trois derniers chapitres dont il est parlé n'appartiennent pas aux Météores, mais sont une traduction d'un fragment d'Avicenne par Alfred de Sereshel. Steinschneider, *Die europ. Uebersetz.*, p. 4; Hauréau B., *Mémoire sur deux écrits intitulés : De motu cordis*, dans *Mém. de l'Acad. des Inscrip. et B.-L.*, t. XXVIII, 2e part. et extr.

Gérard de Crémone, mort en 1187, à l'âge de 73 ans, a passé la plus grande partie de sa vie à Tolède, depuis 1134, première date connue d'un de ses écrits ; et a traduit un nombre énorme d'ouvrages de l'arabe. Boncompagni B., *Della vita e delle opere di Gerardo Cremonese*, Roma, 1851, p. 3 et suiv. ; Wüstenfeld, *l. c.*, p. 58 ; Steinschneider, *l. c.*, p. 16 et suiv. On lui doit, d'Aristote, ou de livres attribués alors à Aristote : *De naturali auditu*, c'est-à-dire la Physique, *De Caelo et Mundo*, *De causis proprietatum elementorum*, *De Generatione et Corruptione*, *De Causis*. Ainsi, avant 1187, on possédait la traduction de trois grands ouvrages d'Aristote sur les sciences naturelles, la Physique, le Ciel, la Génération.

On ne connaît pas les origines de la Métaphysique. Signalons cependant ces données. La Métaphysique complète, traduite du grec, se trouve dans un ms. de la Bibl. Antoniana de Padoue (Scaff. XIX, N. 421), indiquée comme du XIIe siècle par les catalogues de Minciotti, 1842 (p. 112) et de Iosa, 1886 (p. 33). — La Bibl. de l'Ecole de Montpellier contient : Sententia super librum metaphisice Ar. (Aristotelis), compilata per Fr. Hymbertum de Gendreyo, monachum Cysterciensem prope Bisuntinensem civitatem abbatem Prulliacensem, anno Domini M° CC° nonagesimo primo. Ms. du XIIe siècle. — Guillaume le Breton écrit dans ses *Gesta Philippi Augusti :* In diebus illis (vers 1210) legebantur Parisius libelli quidam ab Aristotele, ut dicebatur, compositi qui docebant metaphysicam,

s'étend d'ailleurs sur un siècle de durée, depuis la traduction du IVe livre des Météores par Henri Aristippe, avant 1162, jusqu'à la traduction des Economiques par Guillaume de Moerbeke, vers 1267. Mais la fin du XIIe siècle et le début du XIIIe sont marqués, comme nous l'avons dit, par la diffusion des traités de Sciences physiques et la Métaphysique dans le

delati de novo a Constantinopoli, et a greco in latinum translati. Delaborde F., *Œuvres de Rigord et de Guillaume le Breton*, Paris, 1882, t. I, p. 233.

Alfred de Sereshel ou Sarchel (vers 1200-1227), un Anglais, a traduit l'ouvrage de Nicolas de Damas attribué à Aristote, au moyen âge, sous le titre de *De Vegetabilibus*. Jourdain, p. 105; Wüstenfeld, p. 86; Steinschneider, p. 4.

On attribue à Michel Scot, mort peu avant 1235, des traductions de l'arabe avec les commentaires correspondants d'Averroès, du *De Caelo et Mundo*, dédié à Etienne de Provins, et du *De Anima*. On étend même à d'autres ouvrages d'Aristote son rôle de traducteur, mais sans fondement. Il n'y a aucune preuve positive que M. Scot ait traduit un seul des ouvrages d'Aristote. L'*Ethica nova* (livre 1er de la Morale à Nicomaque), lui est cependant attribuée dans un ms. de la Bibliothèque de Saint-Omer (no 620, XIIIe siècle), mais dans des conditions qui soulèvent des doutes. Il est aussi le traducteur du livre *De animalibus* tel qu'Avicenne l'avait abrégé. Jourdain, *l. c.*, p. 124; Renan, *l. c.*, p. 205; Wüstenfeld, p. 99; Steinschneider, p. 55; Wood Brown J., *An Enquiry into the Life and Legend of Michael Scot*, Edinburgh, 1897, chap. VI. Notons que Graf A., *Miti, legende e superstizioni del medio evo*, Torino, 1893, II, p. 241, fait mourir M. Scot vers 1250.

Hermann l'Allemand a traduit en 1243 ou 1244 l'abrégé de l'Ethique à Nicomaque dite *Summa quorumdam Alexandrinorum*; et achevé, en 1256, la Rhétorique et la Poétique dans l'état où les avait adaptées Averroès. Jourdain, p. 135; Renan, p. 211; Wüstenfeld, p. 92; Steinschneider, p. 32; Luquet G. H., *Hermann l'Allemand* dans *Revue de l'Histoire des religions*, XLII (1901), pp. 407-22.

Barthélemy de Messine a traduit du grec, à la cour du roi Manfred (1258-66), les Grandes Morales. Bandini A. M., *Catalogus codic. mss. Bibl. Laurentianae*, Flor. 1764, t. IV, pp. 106, 690.

Enfin, Guillaume de Moerbeke, qui a entrepris une revision de tout Aristote sur le texte grec, et la traduction des ouvrages encore inconnus (sur ce personnage, voyez ce que nous disons vers le milieu du chap. suiv.), a traduit, vers 1260, la Politique d'Aristote (les quatre premiers livres d'abord, puis les quatre derniers), et les Economiques en 1267 (non en 1295, comme on le croit communément, et ainsi que nous l'établirons ailleurs). Jourdain, p. 67; v. Hertling, *Rhein. Mus. f. Phil.*, N. F. XXXIX, p. 457.

Roger Bacon ne connaît pas d'autres noms que ceux des cinq auteurs ci-dessus cités comme traducteurs d'ouvrages philosophiques. Brewer, J. S. *Fr. Rogeri Bacon opera quaedam hactenus inedita*, London, 1859, p. 471.

2o Une vingtaine d'années, au moins, avant la fin du XIIe siècle, un certain nombre d'écrits d'Aristote, sur les sciences physiques principalement, étaient donc traduits en latin ; ils pouvaient, dès lors, entrer en circulation en Occident.

Dans une lettre que l'éditeur des œuvres de Jean de Salisbury a placée à la date de 1167, Jean réitère à son ancien maître, Richard Lévêque, la demande qu'il lui a déjà faite pour obtenir une copie des ouvrages d'Aristote qu'il possède. De cetero iam a multo tempore porrectas itero preces, quatenus libros Aristotelis, quos habetis, mihi faciatis escribi, Epist. CCXII. *Patr. lat.* t. 199, col. 235. Il est peu vraisemblable qu'en 1167, si cette date est exacte, Jean demande avec une pareille insistance les livres de la logique

monde intellectuel latin ; et ils y produisent cette fermentation de pensée qui va aller croissant pendant la plus grande partie du siècle.

Les nouveaux livres d'Aristote venaient principalement de l'Espagne arabe. Ils furent suivis de près par les traductions de leur abréviateur Avicenne [1], et par celles de leur commentateur, Averroès, le plus célèbre

qu'il avait analysés en détail dans son *Metalogicus* (achevé en 1159) et qu'il devait avoir entre les mains. Il doit s'agir des nouvelles traductions d'Aristippe et de Gérard de Crémone. Il dit ailleurs d'Aristote : Physicus est moresque docet. *Entheticus*, vers 825, l. c., col. 985.

Nous avons mentionné la *Sententia* de Humbert de Gendrey († 1198) sur la Métaphysique, et composée en 1191 (première partie de la présente note).

Pierre de Poitiers († 1205) dans ses *Glossae in Sentent.* (Paris, Nat. lat. 14423, fol. 65a) écrit : « asserunt quidam, hoc Aristotelem dixisse in *Metaphi.*, sed qui diligenter inspexerunt, hoc negant ». *Chart. Univ. Paris.* I, p. 71.

Simon de Tournai († 1901) connaît dans sa Somme ou Sentences le *De Anima* (Paris, Nat. lat. 14525, fol. 132). *Chart. Univ. Paris.*, I, pp. 45, 71. Le pseudo-Henri de Gand, dans le *De scriptoribus ecclesiasticis*, cap. XXIV, dit de lui : Sed dum in hoc et in aliis scriptis suis Aristotelem sequitur a nonnullis modernis haereseos arguitur.

Albert le Grand, en rapportant les erreurs de David de Dinant, condamné en 1210, et dont il avait eu sous les yeux le livre *De Tomis*, semble indiquer que David, pour défendre sa doctrine, faisait appel à Aristote, spécialement à la Physique et à la Métaphysique. *Summa Theol.*, II, quaest. 4, memb. 3 ; quaest. 72, art. 2.

Alfred de Sereshel dans son *De motu cordis*, composé d'après Hauréau « dans les dernières années du XIIe siècle », « cite les traités *De l'âme*, *Du sommeil et de la veille, De l'aspiration et de la respiration*, *Des météores*, la *Métaphysique,* et les huit livres de la *Physique* ». Mémoires sur deux écrits intitulés : *De motu cordis*, l. c. extr. pp. 12-13.

Enfin les écrits de Sciences naturelles et la Métaphysique d'Aristote n'ont pas seulement été utilisés vers la fin du XIIe siècle; ils ont été lus, c'est-à-dire enseignés aux écoles de Paris dès les premières années du XIIIe siècle. Le fait des prohibitions de 1210 et 1215 (4e et 5e notes suivantes) ne se comprendrait pas, si ces livres n'eussent été matière de l'enseignement. Giraldus Cambrensis l'interprète ainsi : « Ne legerentur amplius in scolis sunt prohibiti ». *Opp.* ed. Brewer, IV, 10 ; et Robert d'Auxerre affirme qu'ils avaient commencé à être lus à Paris quelques années avant 1210. *Mon. Ger. Hist. SS.*, XXVI, p. 276 ; *Chart. Univ. Paris.* I, p. 71.

[1] Les écrits d'Avicenne sur la philosophie d'Aristote constituent une sorte d'encyclopédie analogue à celle d'Albert le Grand. Les parties en furent traduites successivement. La logique l'a été par Johannes Hispanensis (Avendehut) vers le milieu du XIIe siècle. Dominique Gundisalvi (Gundissalinus), traduit vers la même époque la Physique (avec le concours du juif Salomon), le *De Caelo et Mundo*, le *De Anima* (avec la collaboration du juif Johannes Hispanus pour les IV premiers livres ; le Ve a été traduit par Gérard de Crémone). Le *De Animalibus* a été traduit au commencement du XIIIe siècle par Michel Scot. La Métaphysique a peut-être été traduite par Jean d'Espagne dont le nom est attaché au traité *De universalibus assumptus ex quarto Metaphisicae Avicennae.* Steinschneider M., *Die hebraeischen Uebersetzungen*, p. 281, n. 47. Quelques parties de l'encyclopédie ne portent pas de nom de traducteur, et d'autres n'ont peut-être pas été traduites. Wood Brown, *The Life of Michael Scot*, p. 235 et suiv.; Wüstenfeld, p. 102. Sur D. Gundissalinus, Jourdain, p. 107, et la littérature citée dans Correns P., *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De*

péripatéticien de l'Islam, qui achevait à peine de mourir (1198) [1]. Les écrits d'Aristote portaient en eux-mêmes des théories capables de rendre inquiète l'autorité ecclésiastique de laquelle relevait alors le monde scolaire. On savait d'ailleurs, dès le siècle précédent, que le Stagirite se trouvait, sur des points très importants, en conflit avec la foi chrétienne [2]. Les commentaires d'Averroès, comme nous le verrons plus loin, avaient eux-mêmes mis en plein jour et, en outre, exagéré les côtés oppositionnels de la philosophie d'Aristote aux croyances des grandes religions monothéistes. Allait-on ouvrir les écoles de la chrétienté à un maître païen dont l'enseignement était précieux, sans doute, mais dont les doctrines ne concordaient pas entièrement avec la foi de l'Église ? Allait-on surtout le laisser entrer en compagnie d'Averroès, son homme-lige musulman, dont les desseins semblaient plus perfides encore que ceux de son maître ?

On eut à peine le temps de se consulter avant de répondre : Aristote et Averroès traduits étaient déjà dans la place. L'autorité ecclésiastique frappa un coup vigoureux pour parer au danger de la fréquentation de ces païens.

La première interdiction fut celle du concile de la province ecclésiastique de Sens, tenu à Paris en 1210. Elle défend, sous peine d'excommunication, de lire, c'est-à-dire d'interpréter, à Paris, soit dans les leçons publiques soit dans les leçons privées, les livres d'Aristote sur la philosophie naturelle ainsi que leurs commentaires [3]. En 1215, le légat pontifical,

Unitate, Münster, 1891, p. 31 ; Bulow G. *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele*, Münster, 1897, p. 86 ; Baur L. *Dominicus Gundissalinus De Divisione philosophiae*, Münster, 1903 ; Steinschneider, *Die europäischen Uebersetzungen aus dem Arabischen*, II, dans *Sitzungsberichte der Phil.-Hist. Kl. der K. Akad. der Wissenschaft.* t. 151 (1906), p. 92 ; du même, *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, 1893, p. 281, n.

[1] On est moins bien renseigné sur les traductions d'Averroès que sur celles d'Avicenne. Nous savons seulement que Michel Scot († avant 1235) a traduit les commentaires du *De Caelo et Mundo* et du *De Anima*. Supra, p. 14, note. Il a pu traduire d'autres ouvrages d'Averroès. Nous savons aussi que Hermann l'Allemand a traduit les commentaires sur la Morale à Nicomaque (1240), sur la Rhétorique et la Poétique (1256). Supra, p. 14, note. Les prohibitions de 1210 et de 1215 semblant viser les écrits d'Averroès, on est porté à croire que quelques ouvrages d'Averroès étaient déjà en circulation. Voyez les notes suivantes. Steinschneider, *Die europ. Uebersetz.* II, p. 91.

[2] Joannes Saresberiensis, *Entheticus*, Patr. lat., t. 199, col. 983, *De errore Aristotelis*. Absalon, abbé de Saint-Victor † (1205) écrit : Non enim regnat spiritus Christi ubi dominatur spiritus Aristotelis. *Patr. lat.*, t. 211, col. 37; *Chart. Univ. Paris.* I, p. 71.

[3] Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto, et hoc sub pena excommunicationis inhibemus. Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 70.

Robert de Courçon, dans le règlement qu'il donne aux écoles parisiennes, renouvelle cette même prohibition. Il interdit de lire les livres d'Aristote sur la Métaphysique et la Philosophie naturelle, ainsi que les sommes de ces mêmes livres. Enfin, il prohibe avec les doctrines de David de Dinant et d'Amaury de Chartres, celles d'un certain Maurice d'Espagne en qui quelques historiens n'hésitent pas à reconnaître Averroès lui-même [1].

[1] Non legantur libri Aristotelis de methafisica et de naturali philosophia, nec summe de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici heretici, aut Mauricii hyspani. *Chart. Univ. Paris.*, I, pp. 78-79. Sur ces condamnations, voyez Jourdain, *Recherches critiques*, p. 187 et suiv.; Renan E. *Averroès et l'Averroïsme*, Paris, 1867, (3me éd.), p. 220 et suiv.; Talamo S. *l'Aristotelismo della scolastica*, Napoli, 1873, p. 215 et suiv.; Hauréau B. *Histoire de la philosophie scolastique*, t. II, p. 100 et suiv. — Les deux textes des condamnations de 1210 et 1215 ont soulevé plusieurs problèmes. On trouvera les différentes manières de voir dans les auteurs que nous venons de citer. Voici ce que l'on peut, à notre avis, tirer de ces textes. — Touchant le nombre des livres d'Aristote condamnés, nous croyons que les condamnations visent tous les ouvrages de Physique, Sciences naturelles et la Métaphysique. Il n'y a pas de doute pour cette dernière, puisqu'elle est nommée en 1215, mais elle était vraisemblablement déjà visée en 1210, dans la désignation générique de philosophia naturalis. Nous savons, en effet, que sous ce nom ou d'autres équivalents, scientia naturalis, physica, on entendait les écrits de Physique, de Sciences naturelles et la Métaphysique (Albertus Magnus, *Topic.*, lib. I, tr. IV, cap. II. Supra, p. 8, note). Grégoire IX, en 1231, désigne aussi les livres condamnés par les mots libri naturales, libri naturalium, *Chart. Univ. Paris.*, I, pp. 138, 143. Il est donc certain que tous ces ouvrages sont visés en général par les termes de la condamnation. Nous avons vu d'ailleurs plus haut (p. 13, n. 1) que les principaux ouvrages de Sciences Physiques et la Métaphysique étaient traduits avant la fin du XIIe siècle et étaient entrés en circulation bien avant 1210. — Sous le terme de *Commenta* de la condamnation de 1210, on voit généralement les commentaires d'Averroès. On pourrait peut-être y voir aussi, et plus sûrement, ceux d'Avicenne. Cette opinion est d'ailleurs confirmée par le témoignage de Bacon. Scimus enim quod temporibus nostris Parisiis diu fuit contradictum naturali philosophiae et metaphysicae Aristotelis per Avicennae et Averrois expositores, et ob densam ignorantiam fuerunt libri eorum excommunicati, et utentes eis per tempora satis longa. Bridges J. H. *The opus majus of Roger Bacon,* Oxford, 1897, I, p. 20; Charles, *Roger Bacon*, p. 412. Mais il n'est pas aisé de retrouver son équivalent dans le décret de 1215. On peut voir les commentaires d'Averroès dans les *Summe de eisdem,* ou dans la *doctrina Mauricii hyspani.* Renan a vu dans Mauricius une corruption d'Averroès. Mais le *Chart. Univ. Paris.* objecte avec raison qu'Albert le Grand cite ce personnage comme distinct d'Averroès (p. 80). Nous croyons cependant qu'il doit s'agir ici d'Averroès. En effet, d'une part, les *Summe* ne peuvent pas servir à désigner les commentaires d'Averroès, car ceux-ci n'ont pas ce caractère et sont trop étendus pour être qualifiés tels. Ces *Summe* étaient, à notre avis, des abrégés que les maîtres parisiens avaient faits des livres d'Aristote pour utiliser ce philosophe et respecter quand même la lettre de la défense de 1210, à moins qu'on ne vise les traductions d'Avicenne sur Aristote qui avaient le caractère d'abréviations. D'autre part, le décret de 1215 ne peut pas ne pas faire mention d'Averroès pour le prohiber positivement, puisque les erreurs d'Aristote se présentaient chez son commentateur arabe sous une forme beaucoup plus

Ces deux prohibitions consécutives manifestent les craintes de l'autorité ecclésiastique à la vue de ce monde encore mal exploré de la philosophie d'Aristote et d'Averroès. Elle eut l'appréhension des Troyens et sembla suspecter ces dangereux présents.

Elle ne se trompait pas d'ailleurs, et l'avenir ne devait pas tarder à lui apprendre la justesse de ses premiers pressentiments. Les doctrines de Siger de Brabant nous montreront dans quels chemins Aristote, commenté par Averroès, était capable de conduire un philosophe qui se disait chrétien, lorsque l'Eglise se fut départie de sa sévérité à l'égard du Stagirite.

explicite et plus radicale ; et puisque le décret de 1215 ne fait que renouveler celui de 1210 sous une formule plus précise, les commenta de 1210 ont dû devenir la doctrina Mauricii hyspani en 1215. Mais comment imaginer qu'Averroès a pu devenir Mauritius ? Non pas par une transformation d'un mot en l'autre, comme le proposait Renan, mais peut-être de la façon suivante. Aux premières années du XIIIe siècle, Averroès, ou pour l'appeler de son vrai nom, Ibn-Roschd, ne pouvait guère être présenté aux Latins sous son nom arabe, à cause de la difficulté de la prononciation, comme en témoigne la forme Averroys en laquelle on le transforma finalement. Aux premiers moments, on dut le désigner sous le nom plus simple de Maurus Hispanus, c'est-à-dire le Maure d'Espagne. Averroès étant de beaucoup le plus célèbre philosophe du monde arabe, il était naturel de lui donner par antonomase le nom de Maure, comme on lui donna peu après le titre tout court de Commentator. Le public latin des écoles, porté à trouver un nom personnel au grand philosophe, put passer de Maurus à Mauritius, et ce serait ainsi qu'au moment des premières incertitudes touchant le nom à donner à Ibn-Roschd, le légat l'aurait appelé Mauricius Hyspanus, comme on le faisait à Paris. Quelque auteur du commencement du siècle l'aura nommé de même et c'est de lui qu'Albert le Grand aura tiré ce nom qu'on ne retrouve plus, semble-t-il, dans le reste de ses œuvres, ce qui serait peu explicable au cas où Albert aurait eu sous les yeux un ouvrage de cet auteur. Mais, à dire vrai, je ne suis pas très convaincu qu'Averroès fut en partie traduit avant 1210. — Quant à l'extension de la défense, elle touche à une question de lieu et de personnes qui tend à la restreindre. Le concile de 1210 prohibe les livres expressément pour Paris : *non legantur Parisius*, et la défense du légat en 1215, se trouvant dans un règlement spécial pour les écoles parisiennes, n'a pas plus d'extension. Le règlement de Grégoire IX du 13 avril 1231, dont il sera parlé plus loin, est également formel : *libris illis naturalibus, qui in Concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisius non utantur ; Chart. Univ. Paris.*, I, p. 138. Roger Bacon, en 1292, parle de la condamnation dans ce même sens restrictif : *Parisiis excommunicabantur.* Charles, *R. Bacon*, p. 412. Enfin, et c'est là un argument décisif, vers la fin de 1229, les maîtres de l'Université naissante de Toulouse adressent un appel au monde scolaire de la chrétienté, et font valoir, pour attirer les étudiants, que les livres condamnés à Paris seront enseignés à Toulouse : Libros naturales, qui fuerant Parisius prohibiti, poterunt illic audire qui volunt nature sinum medullitus perscrutari. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 131. Or l'organisation du Studium de Toulouse s'étant accomplie sous l'influence de l'autorité du légat pontifical (*l. c.;* Denifle, *Die Universitäten*, I, p. 325), l'appel des maîtres ne contrevenait pas aux condamnations de Paris ; preuve irrécusable de la restriction locale de ces dernières. Il est vrai, on le verra plus avant, p. 22, n. 1, Innocent IV étendit, le 22 septembre 1245, la prohibition à l'Université de Toulouse, sous la forme fixée par Grégoire IX, pour Paris, le 13 avril 1231. Il est donc manifeste que les

En attendant, les prohibitions de 1210 et 1215 eurent pour effet de ralentir le mouvement d'acceptation d'Aristote dans les écoles latines. Roger Bacon nous déclare que ces livres n'ont guère été connus jusqu'à la dispersion et au retour de l'Université de Paris (1229-31) ; depuis lors, ils ont été enseignés par peu de maîtres qui, d'ailleurs, n'ont pas écrit sur ces matières [1].

Par son règlement de 1215, le légat, tout en défendant l'usage de la Physique et de la Métaphysique d'Aristote, déterminait l'objet de l'enseignement philosophique dans les écoles de Paris. On devait, entre autres choses, y lire la logique ancienne et la logique nouvelle d'Aristote, et on

décrets prohibitifs visaient exclusivement Paris, sans doute à cause du milieu très dense et très turbulent de la population scolaire. — Le décret de 1210, limité à Paris seul, se restreignait encore à l'office scolaire des maîtres : non legantur publice vel secreto, signifie qu'on ne doit pas prendre Aristote comme livre de texte, lu et commenté, dans les leçons publiques et les leçons privées, car ces deux sortes de leçons existaient alors : antequam privatas lectiones legat publice (*Chart. Univ. Paris.,* I, p. 79). On ne comprendrait d'ailleurs pas qu'il fût interdit de lire à Paris, pour son usage personnel, des livres qu'on pouvait ailleurs interpréter en public dans les écoles. Les critiques qui sont partis de la condamnation de 1210 pour induire que les écrits du commencement du siècle, qui utilisent les livres prohibés, n'ont pu être composés entre 1210 et 1231, partent d'une hypothèse sans fondement ; d'autant plus que la prohibition ne fut pas levée de tout le XIII[e] siècle, comme nous l'établirons plus avant. Il n'y a pas davantage lieu de se demander à la suite de J. de Launoy (*De varia Aristotelis in academia Parisiensi fortuna Liber*, Lutetiae Parisiorum, 1662, p. 83), comment Albert le Grand et Thomas d'Aquin ont pu écrire des commentaires sur Aristote, puisque rien ne s'opposait à cela. Hauréau se trompe, en pensant que les lettres de Grégoire IX, du 13 avril 1231 (*Chart. Univ. Paris.*, I, p. 136) avaient levé la condamnation. *Hist. de la Philos. scolast.*, II, première partie, p. 117. Les dites lettres ne contiennent rien de semblable, et la condamnation ne fut jamais levée. F. Lajard se méprend pareillement en attribuant au règlement élaboré par la faculté des arts de Paris, le 19 mars 1255 (*Chart. Univ. Paris.*, I, p. 277), un semblable effet. *Hist. littér. de la France*, XXX, p. 444. La faculté n'était pas compétente pour supprimer un acte de l'autorité ecclésiastique. Le fait de la permanence de la condamnation est si constant, qu'Urbain IV maintient encore, le 19 janvier 1263, les condamnations de 1210 et 1215. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 427.

[1] Parum noti usque ad eam (dispersionem Universitatis) fuerunt libri philosophorum, et usquequo rediit Universitas. Charles, *Roger Bacon*, p. 354. Quapropter naturalis philosophia Aristotelis que vix a triginta annis lecta est, et a paucis viris, et a quibus scripta non sunt facta... *l. c.*, p. 376. Ces jugements de Bacon doivent d'ailleurs être acceptés avec réserve, comme beaucoup d'autres. Sur ce point spécial, sa donnée est partiellement contredite par des témoignages synchroniques, par exemple, ceux de deux Dominicains parisiens, qu'on trouvera plus loin, où ils se plaignent, en 1230, des conséquences fâcheuses que l'étude de la philosophie et de la métaphysique d'Aristote a pour la théologie. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibliothèque nationale*, *Paris*, t. VI (1893), p. 234, 251. Observons d'ailleurs que Bacon ne connaît pas exactement la date du retour de l'Université et celle de l'acte de Grégoire IX qui modifia moralement la situation d'Aristote. Au lieu de 1231, il donne 1237. Charles, *Roger Bacon*, pp. 376, 412.

pouvait aussi interpréter l'Éthique [1]. Mais il était difficile de maintenir des maîtres adonnés à l'étude des arts libéraux dans le cercle étroit et longtemps parcouru de la dialectique. D'autre part, dans l'état intellectuel du monde latin aux premières années du XIIIe siècle, l'apport scientifique d'Aristote représentait des éléments remarquables de progrès, et il pouvait paraître téméraire ou imprudent de vouloir en arrêter l'assimilation. Aussi, malgré son premier mouvement d'hésitation et de crainte, l'autorité ecclésiastique se rendit clairement compte de cette situation et chercha à aviser. L'occasion se présenta d'elle-même.

La dispersion de l'Université de Paris, en 1229, et l'appel qu'elle adressa à Grégoire IX dans sa détresse amenèrent l'intervention du Pape pour son rétablissement et sa réforme. Le Pontife, profondément organisateur, profita de la circonstance pour développer et fortifier la constitution de l'université naissante [2]. Dans ce plan de rénovation, sa sollicitude se porta naturellement sur la question de l'objet de l'enseignement. Le conflit, résultant de la traduction d'Aristote et des prohibitions de 1210 et 1215, demandait une solution qui permît de promouvoir l'enseignement des arts. En conséquence, dans son règlement fondamental adressé, le 13 avril 1231, aux maîtres et aux étudiants de Paris, Grégoire IX, tout en maintenant en principe l'ancienne prohibition, déclare qu'elle sera seulement provisoire, c'est-à-dire valable jusqu'au moment où les livres d'Aristote auront été soumis à l'examen et expurgés [3].

Nous savons, en effet, qu'au même moment, le 23 avril 1231, Grégoire IX chargeait trois maîtres de Paris, Guillaume d'Auxerre, Simon d'Authie et Etienne de Provins [4] de tenter cet essai de revision. Dans les lettres par lesquelles il les commissionne, le Pape déclare qu'ayant appris que les livres de sciences naturelles prohibés par le concile provincial de Paris contiennent des choses utiles et d'autres inutiles, il ordonne aux dits maîtres d'examiner ces livres avec pénétration et prudence, d'en retrancher

[1] Il s'agit ici de l'*Ethica vetus* qui ne comprenait que notre IIe et IIIe livre de la Morale à Nicomaque ; le IIIe livre étant alors divisé en deux. Vacant J. M. A. *Les versions latines de la Morale à Nicomaque antérieures au XVe siècle*, Amiens-Paris, 1885.

[2] Valois N. *Guillaume d'Auvergne*, Paris, 1888, pp. 47-61 ; Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, pp. 118-147.

[3] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 138. Le pape donnait aussi le 20 avril, à l'abbé de Saint-Victor et au prieur des Frères Prêcheurs de Paris, les pouvoirs nécessaires pour absoudre les maîtres et étudiants qui avaient encouru l'excommunication pour la transgression des décrets, témoignage non équivoque que çà et là on avait passé outre aux interdictions. *L. c.*, I, p. 143.

[4] C'est à Etienne de Provins que Michel Scot dédie sa traduction du *De Caelo et Mundo*. Jourdain, *Recherches*, pp. 127-133.

ce qui est erroné et pourrait être une cause de scandale ou de ruine pour les lecteurs, afin qu'après en avoir écarté ce qui est suspect, le reste devienne sans difficulté et sans danger objet d'étude [1].

Ce projet d'introduction d'Aristote dans l'Eglise, car le monde ecclésiastique et le monde savant étaient alors identifiés, témoigne d'une véritable largeur de vues chez Grégoire IX, et Hauréau l'en a hautement loué [2], d'autant mieux qu'on n'ignorait plus alors les inconvénients et les dangers de mettre la pensée chrétienne à l'école de philosophes formés en plein milieu païen. Quant à la méthode de correction préconisée par Grégoire IX, elle lui avait été peut-être suggérée par les maîtres venus près de lui pour organiser les plans de la réforme universitaire. Le principal des trois correcteurs, Guillaume d'Auxerre, avait été, en effet, le grand artisan des négociations près de Grégoire IX, et il est possible que les deux autres maîtres adjoints fussent deux des députés que le Pape avait demandé à l'Université d'envoyer à sa cour pour traiter ses affaires. Quoi qu'il en soit, ce projet de correction d'Aristote par voie d'expurgation n'était ni aussi simple ni aussi pratique qu'on pouvait l'imaginer tout d'abord. Sans compter qu'il aurait été difficile de faire accepter à des esprits chez lesquels la curiosité philosophique était puissamment éveillée, un texte mutilé, il restait le problème insurmontable de tailler avec les ciseaux de la censure à travers les traités si serrés d'Aristote. Une opération d'expurgation s'opère aisément sur une œuvre littéraire ou d'imagination dans laquelle le plus et le moins sont très relatifs et les parties sans dépendance strictement rigoureuse. Mais il n'en est plus de même dans un ouvrage de philosophie ou de science pure. Là, en effet, les idées sont partout à la fois, et la corrélation mutuelle des parties s'oppose fortement à leur suppression ou à leur modification. Cela devenait plus particulièrement vrai pour Aristote dont l'esprit systématique et la langue si nettement formulée ne laissaient place à rien de superflu. Platon, à la rigueur, si l'on eût eu Platon [3], aurait pu permettre à la censure scolaire de faucher quelque chose de la moisson littéraire et poétique qui couvre le sol philosophique des dialogues ; Aristote ne le tolérait pas.

[1] *Chart. Univ. Paris.*, I, pp. 143-144.

[2] *Grégoire IX et la philosophie d'Aristote*, Paris, 1872, p. 7; *Histoire de la Philosophie scolastique*, t. II, p. 115.

[3] On possédait alors trois dialogues de Platon traduits en latin : le Timée, le Phédon et le Ménon. Les deux derniers semblent avoir eu peu de diffusion et exercé peu d'influence. — Le moyen âge possédait depuis longtemps le Timée traduit et commenté par Chalcidius dès les premiers siècles de l'ère chrétienne. Wrobel J. *Platonis Timeus interprete Chalcidio*, Lipsiae, 1876. Vers 1121 Abélard déclare cependant ne connaître aucun ouvrage de Platon. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, pp. 205-6, XLIX. Mais

Si donc les maîtres de 1231 crurent à la possibilité de leur tâche, ils se méprirent, et cela témoigne qu'ils n'avaient pas encore une idée très claire de l'œuvre du Stagirite. Il se peut aussi qu'ils n'aient ajouté qu'une foi médiocre au succès de leur mission, et qu'en persuadant à Grégoire IX qu'on pouvait expurger Aristote, ils n'aient voulu que le soustraire aux anciennes prohibitions en proposant des conditions que le temps et la logique des choses laisseraient peut-être tomber d'elles-mêmes. En tout cas, le projet fut sans issue, Aristote ne fut pas corrigé [1].

La condition formelle posée par le Saint-Siège pour le retrait des anciennes défenses n'étant pas réalisée, on est en droit de se demander ce que devenait la situation légale d'Aristote dans les écoles de Paris. Hauréau a cru trouver dans les lettres pontificales du 23 avril 1231, par lesquelles Grégoire IX chargeait les trois maîtres d'expurger Aristote, un acte positif qui levait purement et simplement les interdictions de 1210 et 1215 [2]. Mais ici, l'historien de la philosophie scolastique, dans la préoccupation d'expliquer le fait qu'Aristote fut généralement enseigné au cours du XIIIe siècle, a vu dans les lettres pontificales ce qui ne s'y trouvait pas. C'est qu'en réalité, il existe ici une double question, l'une de droit et l'autre de fait ; et loin d'être en conformité l'une avec l'autre, ainsi que l'a pensé Hauréau, elles ont été en conflit réel, quoique latent, pendant tout le XIIIe siècle. En droit, l'interdiction n'a pas été levée ; en fait, on en a peu ou point tenu compte.

Les lettres pontificales du 13 avril 1231, confirment la prohibition d'en-

nous savons qu'au XIIe siècle l'école de Chartres faisait un usage courant du Timée. Clerval, *Les Écoles de Chartres*, p. 245. Un auteur de ce temps, peut-être Guillaume de Conches, a entrepris un commentaire de ce dialogue. Cousin, *Fragments Philosophiques, M. A.*, pp. 355, 357. Nous savons pareillement qu'en 1156 Henri Aristippe avait traduit du grec en latin le Ménon et le Phédon. Rose V. *Hermes*, I (1866), pp. 367-97.

[1] La preuve en est dans les lettres d'Innocent IV, du 22 septembre 1245, qui imposent au studium de Toulouse la prohibition d'Aristote en attendant la correction ; et cela dans les mêmes termes que Grégoire IX (voy. la seconde note suivante) : Libris illis naturalibus, qui in concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, non utantur omnino Tolose, quousque examinati fuerint, et ab omni errorum suspicione purgati. Fournier M. *Les statuts et privilèges des universités françaises*, Paris, 1890, I, p. 452. Le maintien de la prohibition, en 1263, établit le même fait à cette date. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 427. En outre, Guillaume d'Auxerre, qui devait être l'agent principal de l'entreprise, mourut peu après. On lui fait finir ses jours à Rome, le 3 novembre 1230. Chevalier, *Répertoire*, 2e éd., I, col. 1930. Dans ce cas Grégoire IX n'aurait pu lui donner la commission du 23 avril 1231. La mort doit donc être reculée au moins d'une année.

[2] « Après avoir interrompu seize ans le cours des études, les décrets de 1211 et de 1215 ont été régulièrement abrogés par l'autorité souveraine. » *Hist. de la phil. scolast.*, II, p 117 ; *Grégoire IX et la philosophie d'Aristote*, p. 6.

seigner les livres d'Aristote sur les sciences naturelles jusqu'à ce qu'ils aient été examinés et expurgés [1]. Celles du 23 avril suivant, maintiennent exactement la même position, ou mieux, elles n'ont pas une portée juridique, puisqu'elles sont une simple commission confiée à trois maîtres chargés de corriger Aristote, d'en retirer ce qu'il contient d'erroné, afin qu'on puisse l'utiliser dans les écoles [2]. La correction n'ayant pas été exécutée, les choses demeuraient en l'état, c'est-à-dire que la prohibition persistait. Ce point de droit était si peu douteux que, le 19 janvier 1263, Urbain IV renouvelait, dans les mêmes termes, le décret de Grégoire IX, du 13 avril 1231, et déclarait qu'il devait être inviolablement observé [3]. Il est donc bien établi, contrairement à ce qu'a pensé Hauréau, que l'Église romaine n'a non seulement pas levé l'interdit de 1210 et de 1215, mais a encore, assez tard au cours du siècle, alors qu'Aristote était effectivement enseigné, maintenu positivement les anciennes prohibitions. Le décret d'Urbain IV témoigne aussi indirectement qu'Aristote n'avait pas été revisé.

De fait et à l'encontre du droit, Aristote avait pris, plus ou moins rapidement, possession des écoles parisiennes et était entré au cours de l'enseignement. Il n'est pas aisé de marquer des moments précis dans cette infiltration constante depuis les premières années du siècle, même au temps des condamnations, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut. La faculté des arts dut cependant mettre une sourdine en cette matière et ne pas aller tout d'abord à l'encontre des décrets, au moins dans la législation officielle qui la régissait. Ainsi, dans les statuts élaborés, au commencement de 1252, par la nation des Anglais en vue de réglementer les conditions requises pour l'admission des bacheliers à la maîtrise, on ne requiert des candidats d'avoir entendu, en fait d'ouvrages d'Aristote, que la logique ancienne et nouvelle et le *de Anima* [4]. Il n'y avait donc pas d'enseignement officiel des autres livres d'Aristote, puisque non seulement on n'en n'exigeait pas l'audition des étudiants ordinaires, mais qu'on ne l'exigeait pas même de

[1] Jubemus ut magistri artium... libris illis naturalibus, qui in Concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisius non utantur, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspitione purgati. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 138.

[2] Cum sicut intelleximus libri naturalium, qui Parisius in Concilio provinciali fuere prohibiti, quedam utilia et inutilia continere dicantur, ne utile per inutile vitietur, discretioni vestre... mandamus, quatenus libros ipsos examinantes sicut convenit subtiliter et prudenter, que ibi erronea seu scandali vel offendiculi legentibus inveneritis illativa, penitus resecetis ut que sunt suspecta remotis incunctanter ac inoffense in reliquis studeatur. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 143.

[3] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 427.

[4] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 227.

ceux qui aspiraient au titre de maître. Observons toutefois que le livre de l'Ame marque nettement une première brèche faite à la muraille de la défense.

Par contre, trois ans plus tard, le 19 mars 1255, la faculté des arts élabora un règlement sur le mode d'enseigner et de régenter en arts et sur les livres qui devaient être lus, c'est-à-dire commentés publiquement [1]. Ce statut marque l'avènement officiel d'Aristote dans la faculté des arts, et, à ce titre, il est d'une grande importance. Jusqu'alors les artistes en étaient réduits, d'après le droit strict, au seul enseignement de la logique ancienne et nouvelle, plus l'Éthique, ainsi que l'avait déterminé le décret du légat Robert de Courçon, en 1215 [2]. Maintenant, les statuts de la faculté, en 1255, nous mettent en présence de l'enseignement à peu près intégral d'Aristote, tel qu'on le possédait alors. On nomme, en plus de la Logique et des quatre livres des Éthiques [3], en suivant l'ordre même des statuts, la Physique, la Métaphysique, les Animaux, le Ciel et le Monde, les Météores, l'Ame, la Génération, les Causes, le Sens et le Sensible, le Sommeil et la Veille, les Plantes, la Mémoire et la Réminiscence, la Différence de l'Esprit et de l'Ame, la Mort et la Vie, livres tous alors attribués au Stagirite. Il est visible que par cette mesure la faculté des arts voulait mettre d'accord sa législation avec une pratique existant déjà de fait depuis plus ou moins longtemps, et sans doute peu cohérente, puisque non seulement elle n'était pas légitimée par des textes de loi positifs, mais se trouvait même être en contradiction avec la législation prohibitive de 1210 à 1231.

La position d'Aristote à Paris était donc tout autre au point de vue du fait qu'au point de vue du droit. Il ne faut cependant pas s'étonner de cette situation, car il est moins singulier qu'il ne paraît au premier abord que l'autorité ecclésiastique ne se soit pas résolue ou à lever positivement son interdiction, ou à la faire respecter avec plus de fermeté. La vérité est que l'Église romaine ne pouvait, sans de graves inconvénients, prendre l'une ou l'autre de ces positions extrêmes.

[1] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 227.

[2] Voy. plus haut, p. 19.

[3] A l'Éthica vetus de 1215 (supra, p. 20, n. 1) qui comprenait les IIe et IIIe livres de la Morale à Nicomaque s'était ajoutée la traduction du Ier livre, faite sur l'arabe (Vacant, *Les versions latines de la Morale à Nicomaque*, p. 8), et due peut-être à Michel Scot (supra, p. 14, note; Jourdain, *Recherches*, p. 127). En 1255, la faculté des arts semble ne pas connaître de traduction complète, ni celle de Hermann l'Allemand (supra, p. 14, note), ni celle que celui-ci attribue à tort, croyons-nous, à Robert Grossetète (Jourdain, *l. c.*, p. 140), qui n'a fait qu'un abrégé de l'Ethique comme de quelques autres livres d'Aristote.

Elle ne pouvait pas d'abord se montrer très sévère à l'égard d'Aristote. Elle n'ignorait pas, en effet, que les écrits du Péripatétisme étaient une mine précieuse à exploiter. Le troisième et le quatrième concile de Latran avaient cherché à imprimer une impulsion vigoureuse au mouvement scolaire. En présence du peu de résultats obtenus, l'Église romaine avait réorganisé l'Université de Paris et poussé en pleine vie scientifique les nouveaux Ordres des Prêcheurs et des Mineurs, et elle allait, sans relâche, poursuivre ce programme jusqu'à pleine réalisation. Pouvait-elle refuser l'aliment doctrinal à ce monde des écoles qu'elle avait elle-même suscité et multiplié à l'envi? Elle se rendit compte de la contradiction, et le projet de Grégoire IX de reviser Aristote témoigne des préoccupations pontificales à ce sujet. Bien que ce dessein n'ait abouti ni à une correction, ni à une levée des condamnations antérieures, Aristote se trouvait dans une tout autre situation après 1231. Le Pape avait reconnu le profit qu'on pouvait en tirer pour les études et laissé entendre qu'il y avait lieu de tenter quelque chose. C'était assez pour qu'Aristote fît par lui-même son chemin. Il est si vrai que l'on entendit ou interpréta ainsi les actes de Grégoire IX, que Roger Bacon, vivant dans le milieu scolaire parisien, ne semble pas soupçonner le maintien de la condamnation, et constate que l'année 1230 marque pour la philosophie d'Aristote les débuts de sa fortune chez les Latins [1].

D'autre part, l'Église romaine ne pouvait raisonnablement retirer l'acte de prohibition sans une restriction formelle. Elle savait que les doctrines d'Aristote étaient en opposition manifeste avec l'enseignement chrétien ; il était de son devoir de maintenir une protestation qui ne permît pas de se faire illusion sur l'innocuité des théories du Péripatétisme. Elle devait compter, d'ailleurs, avec l'antipathie qu'Aristote éveillait dans les âmes religieuses. Celui-ci, au siècle précédent, et avec sa seule logique, avait soulevé contre lui de formidables colères, il ne pouvait manquer de trouver des adversaires maintenant qu'il se présentait avec ses idées plus que suspectes sur Dieu, le Monde et l'Ame. Aussi, les gens des cloîtres et les théologiens, en général, firent-ils une vive opposition et désarmèrent-ils à peine pendant le cours du siècle. Seul, le milieu spécial des écoles d'arts libéraux, surtout à Paris, et l'école philosophico-théologique fondée par Albert le Grand et Thomas d'Aquin, c'est-à-dire les milieux de culture rationnelle intensive, prirent une attitude nettement favorable, avec des restrictions notables cependant chez ces derniers, et même chez la plupart des autres.

[1] Bridges, *The Opus Majus*, I, 55 ; Charles, *Roger Bacon*, p. 314.

Les Souverains Pontifes, pour satisfaire simultanément à de graves intérêts qu'une situation historique, contre laquelle ils ne pouvaient rien, mettait en conflit, durent donc se tenir dans l'expectative, se réservant d'intervenir au moment du danger. De là cette attitude passive de la papauté, en présence de la diffusion des livres d'Aristote dans les écoles et de leur influence dans la littérature chrétienne savante. Le rappel au décret de Grégoire IX formulé par Urbain IV, en 1263, semble avoir été la conséquence du règlement élaboré par les artistes en 1255. Ce déploiement officiel de l'étendard d'Aristote à Paris provoqua peut-être des récriminations dans certains milieux. Il eut aussi pour effet de créer le courant averroïste, issu de l'enseignement du Stagirite, et dont la formation remonte, selon toute apparence, vers ce moment [1]. Le Saint-Siège devait un avertissement aux artistes ; il le donna sous la forme atténuée d'un rappel à l'ordre, suffisant à signaler le danger, mais incapable d'arrêter le mouvement aristotélicien qui emportait la faculté des arts de l'Université de Paris [2].

Malgré les résistances, Aristote finit donc par conquérir le droit de cité dans les écoles. Sa présence, toutefois, soulevait un problème fondamental : celui de la mesure dans laquelle les penseurs chrétiens allaient devenir les sectateurs du fondateur du Lycée. C'est sur cette question, qui domine la vie intellectuelle du XIIIe siècle, que les esprits vont profondément se diviser. Les groupements dans le domaine de la philosophie et de la théologie, s'opèrent d'après l'attitude prise à l'égard d'Aristote, selon qu'on lui subordonne plus ou moins rigoureusement sa pensée, ou même qu'on s'efforce de le tenir à l'écart. Nous allons esquisser cette distribution des principaux courants doctrinaux dont l'averroïsme est le plus radicalement péripatéticien.

[1] C'est en 1256 qu'Albert le Grand écrivit, sur l'ordre d'Alexandre IV, son traité contre les averroïstes, ainsi que nous le dirons plus avant.

[2] La défense tomba tellement en désuétude que les deux cardinaux légats d'Urbain V exigent, dans leur règlement de 1366, que les candidats à la licence ès arts aient entendu tous les livres d'Aristote. *Chart. Univ. Paris.*, III, p. 145.

CHAPITRE II.

DE L'ACTION D'ARISTOTE

SUR LA

FORMATION DES COURANTS DOCTRINAUX

DU XIII[e] SIÈCLE.

L'Université de Paris est le centre de la vie intellectuelle du moyen âge, et la faculté des arts et celle de théologie sont les deux grands organes de cette vaste agglomération scolaire. C'est pourquoi la philosophie et la théologie absorbent le principal de l'activité du monde scolaire parisien [1]. Un lien étroit existait d'ailleurs entre ces deux disciplines à raison de la méthode introduite en théologie depuis Pierre Abélard, et parce que les théologiens devaient être éminemment artistes, c'est-à-dire philosophes [2]. « Aussi, écrit Charles Thurot, la Faculté de Théologie doit-elle être considérée comme le cœur de l'Université de Paris. La

[1] Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, p. XXVII et suiv.; Denifle H. *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin, 1885, I, p. 558 et suiv.; Thurot Ch. *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au moyen âge*, p. 202; Luchaire A. *L'Université de Paris sous Philippe-Auguste*, Paris, 1899; Delègue R. *L'Université de Paris 1224-1244*, Paris, 1902.

[2] Facultas artium, que quasi aliarum est fundamentum. *Chart. Univ. Paris.*, III, p. 144; Denifle, *Die Universitäten*, p. 98 et suiv.; De Wulf M. *Histoire de la Philosophie scolastique dans les Pays-Bas*, Louvain-Paris, 1895, p. 69-70; S. Thomas, *Quaestiones quodlibetales*, quodl. IV, quaest. IX, a. 18; *The Opus Majus of Roger Bacon*, éd. J.-H. Bridges, I, p. 34, 36.

Faculté de Théologie concentre en elle toute la gloire intellectuelle de l'Université, et même du moyen âge... Tous les grands philosophes du moyen âge ont été des théologiens » [1].

Thurot a raison, bien que ses jugements soient trop absolus. Le droit canon et la médecine ont eu, à certains moments, quelque importance à Paris, et l'un ou l'autre philosophe, comme Siger de Brabant et Boèce de Dacie, n'étaient pas des théologiens [2]. Mais sous cette réserve, il est vrai que la vie doctrinale de la faculté de théologie l'emporte de beaucoup sur celle des autres facultés, et ce sont deux de ses membres, Albert le Grand et Thomas d'Aquin, qui ont élevé les monuments philosophiques les plus célèbres du siècle et du moyen âge.

Le milieu scolaire parisien est aussi le foyer principal de l'activité intellectuelle médiévale. Il l'alimente et la domine, alors même qu'elle se répand et se diffuse au loin en tous les points de la chrétienté. Des maîtres célèbres, il est vrai, ont vécu et écrit hors de Paris, mais après y avoir étudié et enseigné ; des centres nouveaux de culture se sont constitués ailleurs au cours du XIIIe siècle, mais c'est à l'instar de celui de Paris, et les événements capitaux dans la vie doctrinale du temps ont leur centre d'élection dans les écoles de la vieille Lutèce, ou sont conjugués à distance avec ce foyer principal qui règle leur marche et leur intensité. Aussi est-ce en grande partie à l'activité de ce milieu que se rattache le phénomène de la formation des grands courants doctrinaux du siècle, et spécialement l'apparition de celui que nous voulons étudier ici, l'averroïsme latin.

C'est le riche matériel littéraire d'Aristote, utilisé au commencement du XIIIe siècle chez les Latins et spécialement utilisé à Paris, qui donne naissance, avec une nouvelle activité scientifique, à la formation de directions doctrinales antérieurement inconnues.

Au commencement du XIIIe siècle, la tradition doctrinale régnante dans le monde théologique peut être qualifiée de platonico-augustinienne. Elle a d'ailleurs ses racines dans les siècles précédents, et les condamnations ecclésiastiques de 1210 et 1215 ainsi que l'attitude réservée de l'autorité pontificale vis-à-vis d'Aristote, contribuent à l'affermir. Elle est constituée par une couche philosophique sous-jacente de platonisme plus ou moins adapté, tel qu'on le trouve chez saint Augustin, et par les théories

[1] *De l'organisation de l'enseignement*, p. 202-3.

[2] Il est vrai que cela paraît seulement tenir à ce que leur carrière professorale a été subitement brisée par les événements de 1277 dont nous parlons plus loin ; il semble bien que la règle commune était que les maîtres ès arts, lesquels étaient clercs, devinssent maîtres en théologie.

théologiques du grand évêque d'Hippone. Elle professe, en outre, une défiance non dissimulée à l'égard de la philosophie d'Aristote qu'elle cherche à maintenir, dans des degrés divers, hors de la théologie. Cet état doctrinal, général pendant la première moitié du siècle, constant mais amoindri dans la seconde, ne constitue ni une école ni une direction particulière proprement dite. Il est lui-même peu homogène et subit progressivement l'influence attractive exercée par Aristote. On peut cependant toujours le reconnaître aisément à la permanence de quelques thèses fondamentales, qui en constituent la véritable unité.

L'introduction d'Aristote dans cette vaste nappe immobile, y produit un courant énergique qui engendre le mouvement original du XIIIe siècle en fait de doctrines. Cette action toutefois n'est pas l'œuvre immédiate d'Aristote lui-même. Deux vigoureux esprits lui empruntent ce qu'ils estiment le meilleur, pour instituer une école philosophico-théologique, qui, par sa valeur et sa force, représente le travail le plus étendu et le plus stable du siècle ; nous voulons désigner l'action d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin.

A côté de la direction albertino-thomiste, un courant de pur aristotélisme philosophique se forme dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Il relève du seul Stagirite et de son commentateur arabe, Averroès. Sa durée est courte et son intensité amoindrie, constitué qu'il est par un faible groupe de personnalités audacieuses dont l'Église arrête brusquement l'enseignement et la propagande. C'est spécialement de cette direction, qualifiée d'averroïsme latin, et de son chef principal, Siger de Brabant, que nous traitons dans cette étude.

Ainsi donc, envisagée dans ses lignes principales, la constellation doctrinale du XIIIe siècle se présente sous un aspect des plus simples à saisir. Nous allons esquisser avec quelques détails ces données qui commandent l'histoire intellectuelle de cette époque, et par suite la question spéciale dont nous entreprenons l'examen.

Nous avons vu Grégoire IX songer à une correction d'Aristote au moment même où il réorganisait l'Université de Paris. Dans cette restauration des écoles parisiennes, une place avait été faite aux nouveaux Ordres des Prêcheurs et des Mineurs, et celle accordée aux Prêcheurs était exceptionnelle. Il n'y avait qu'une quinzaine d'années que l'Ordre dominicain était au monde, et déjà nous le rencontrons à l'avant-garde du mouvement intellectuel du siècle. Grégoire IX, moins que personne, ne devait s'étonner de ce résultat dont il avait été lui-même le principal

artisan. En se constituant le premier sur le principe essentiel d'une société doctrinale et scolaire, l'Ordre des Prêcheurs avait posé la cause logique de sa suprématie intellectuelle au XIIIe siècle. Avec ses maisons formant un réseau de plus en plus serré à la surface de l'Europe, et dont chacune était obligatoirement une école, d'ordinaire publique ; avec les degrés hiérarchisés de son enseignement et sa centralisation administrative, l'Ordre devait inévitablement constituer, à bref délai, la première puissance intellectuelle du temps [1].

Ainsi, pour ne parler que de cette importante affaire de la réorganisation du haut enseignement vers 1230, nous voyons l'Ordre y exercer une prépondérance manifeste. C'est d'abord deux chaires qu'il acquiert dans l'Université de Paris (1229-31) [2]. Le premier d'entre les Ordres religieux, il est appelé à participer à la vie universitaire parisienne, la plus brillante et la plus intense du moyen âge, et seul il possède le privilège d'y tenir deux écoles. Pareillement, dans le travail de revision des textes scolaires des diverses facultés, c'est lui qui est chargé, ou tout au moins se charge de la correction de la *Bible*, le texte officiel des facultés de théologie, et de la réorganisation du *Corpus juris*, le texte des écoles de droit ecclésiastique. Le nom de Hugues de Saint-Cher est demeuré attaché au premier de ces grands travaux [3], et celui de saint Raymond de Pennafort au second [4].

[1] Denifle, *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert* (Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte, II, p. 165 et suiv.); Mandonnet P. *De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne Université de Paris* (Revue Thomiste, IV, 1896, p. 139 et suiv.); Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères-Prêcheurs*, p. VII et suiv.; Thurot, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris*, pp. 115-125 ; Jourdain, *Recherches critiques*, p. 207. Voir les textes relatifs à la législation scolaire de l'Ordre au XIIIe siècle dans Reichert B., *Acta Capitulorum generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Romae, 1898, t. 1 ; Douais, *Acta Capitulorum provincialium*, Toulouse, 1894.

[2] *Revue thomiste*, IV, p. 153 et suiv. Le P. Hilarin Felder O. C. a tenté d'établir que les Mineurs avaient possédé, comme les Prêcheurs, deux chaires antérieurement à la querelle des séculiers avec les mendiants. Autant que j'en puis juger, cette thèse n'a pas de fondement historique. Felder H. *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts,* Freiburg i. Br. 1904, p. 211 et suiv.; traduction française par Eusèbe de Bar-le-Duc, *Histoire des études dans l'Ordre de saint François depuis sa fondation jusque vers la moitié du XIIIe siècle*, Paris, 1908, p. 221 et suiv.

[3] Vigouroux F. *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1898, I, col. 1023, 1464 ; Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Parisiis, 1719-1721, I, p. 197. Il n'y a pas de preuve directe que Hugues ait entrepris son travail par commission pontificale ; mais le fait de la simultanéité de cette correction et des deux autres, positivement ordonnées par Grégoire IX, peut incliner à cette opinion.

[4] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 154 ; Balme F. et Paban C., *Raymundiana seu docu-*

Seule la revision d'Aristote avait été positivement commise à d'autres mains, car nous ne sachons pas que rien de semblable ait été entrepris pour les écoles de médecine ou de droit civil qui relevaient plus spécialement du pouvoir laïque.

Par une coïncidence que l'on pourrait croire étrange et qui n'est qu'un résultat logique de l'histoire, c'étaient encore les Dominicains qui allaient être les grands correcteurs d'Aristote. Tandis que les maîtres choisis et officiellement commissionnés pour cette œuvre n'aborderaient pas ce difficile travail, ou le laisseraient en tel état qu'il était mort-né, les Prêcheurs devaient spontanément l'entreprendre et le mener à terme, si bien que leur revision d'Aristote laisserait bien loin derrière elle, pour l'influence et la renommée, leur correction de la *Bible* et leur compilation du *Corpus juris*.

Cette œuvre cependant ne fut pas celle de la première génération. L'Ordre avait reçu comme mission spéciale, en matière scolaire, l'enseignement des sciences sacrées. Pendant qu'il établissait, dans chacune de ses maisons, une école de théologie pour ses membres et ouverte aux clercs séculiers, il restreignait l'étude des sciences profanes, tout en laissant une porte entr'ouverte qu'on allait pousser peu à peu, puis finalement agrandir. Les constitutions primitives de l'Ordre sont, en cette matière, un fidèle écho des décrets et des traditions ecclésiastiques du temps touchant la lecture des écrits des philosophes et l'étude des sciences profanes. Sans se livrer à l'étude des livres des payens et des philosophes, le Frère Prêcheur peut les parcourir de temps à autre. Quant à l'étude proprement dite des sciences profanes et des arts libéraux, elle n'est concédée, à titre de dispense, qu'à ceux que désigneront le maître général ou le chapitre général. Les religieux doivent faire des ouvrages de théologie seulement l'objet de leur étude [1]. En somme, la position prise par les premiers Dominicains est identique à celle qu'adoptait alors l'Église romaine, tout en étant plus pro-

menta quae pertinent ad S. Raymundi de Pennaforti vitam et scripta (Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica, vol. IV, Romae, 1898), p. 23 et passim.

[1] In libris gentilium et philosophorum non studeant (fratres), etsi ad horam inspiciant. Seculares sciencias non addiscant, nec etiam artes quas liberales vocant, nisi aliquando circa aliquos magister ordinis vel capitulum generale voluerit aliter dispensare ; sed tantum libros theologicos tam juvenes quam alii legant. Denifle, *Die Constitutionen des Predigerordens vom Jahre 1228* (Archiv f. Litteratur-und Kirchengeschichte, II, p. 222.) On peut rapprocher de ce texte les paroles d'Alain de Lille († 1203) : Et si contigerit aliquando te transferri a libris theologiae ad libros terrestris philosophiae, transeundo aspicias, utrum ibi forte invenias quid, quod mores instruat... Sic tamen transire debemus in aliena castra, ut simus exploratores et peregrini, non incolae. *Summa de arte praedicatoria*, cap. XXXVI, *Patr. lat.* t. 210, col. 180.

Divers auteurs ont utilisé le texte cité des constitutions des Prêcheurs pour déter-

gressive. Le décret de Gratien avait fait loi en la matière depuis le milieu du XIIe siècle [1], et dans ses statuts élaborés au concile de Paris de 1212, le légat pontifical, Robert de Courson, défendait encore à ceux qui ont charge d'âmes de se livrer à l'étude des sciences séculières, et d'aller aux écoles, sauf pour y cultiver la sainte Écriture [2]. Grégoire IX, le 7 juillet 1228, écrivait aux maîtres en théologie de Paris, et leur reprochait amèrement d'asservir la science sacrée à la philosophie et aux sciences naturelles [3]. Aussi ne devons-nous pas nous étonner d'entendre peu après, en 1230, deux Dominicains parisiens, dont l'un n'est autre que Jean de Saint-Gilles, le premier titulaire de la seconde chaire des Prêcheurs à l'Université,

miner la position prise en général, ou même au XIIIe siècle, par l'Ordre, en matière de sciences profanes. Ils se sont notablement trompés en imaginant que les choses en étaient restées à leur point de départ. Avant le milieu du XIIIe siècle, l'Ordre avait organisé des écoles spéciales d'arts libéraux, et leur nombre alla se développant jusqu'à la fin du siècle. On trouvera les matériaux relatifs à cette question dans les *Acta Capitulorum generalium* et les *Acta Capitulorum provincialium*, supra, p. 30, note 1. C'était d'ailleurs une nouveauté d'admettre, en principe, que des religieux pussent se livrer à l'étude des sciences séculières, regardées jusqu'alors comme incompatibles avec l'état religieux. Les constitutions des Prêcheurs sont, d'autre part, les premières à avoir fait une place importante à l'étude et à la vie scolaire. Les règles et constitutions des autres Ordres religieux, même au XIIIe siècle, ne comportent, même de loin, rien de semblable.

[1] Dist. XXXVII. Pars prima : Sed quaeritur, an saecularibus litteris oporteat eos (clericos) esse eruditos.

[2] Item, statuimus ut nulli habenti curam parochialem liceat saeculares scientias addiscere, ex quibus nullatenus possit subditorum suorum saluti prodesse. Immo, si a praelato suo licentiam adeundi scholas obtinuerit, nihil nisi veram litteram aut sacram paginam ad informationem parochianorum suorum addiscat. Si enim de scholis suis omnibus quisquilias saecularis scientiae attulerit, et nullos flores de pratis caelestis philosophiae, secundum evangelium, tanquam infatuatus reiiciatur, et ab omnibus conculcetur. Mansi, *Concilia,* t. 22, col. 845.

[3] Ad doctrinam philosophicam naturalium inclinando... scientie naturalium plus debito insistentes... doctrinam naturalium amplexantes. *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 115. On peut rapprocher de cette lettre les paroles du chancelier de l'Eglise de Paris, Eudes de Châteauroux : Reprehensibile est quod facultas theologiae, quae est et vocatur civitas solis veritatis et intelligentiae, nititur loqui lingua philosophorum, id est illi qui in facultate theologiae student et docent conantur ei praebere auctoritatem e dictis philosophorum, ac si non fuerit tradita a summa sapientia, a qua est omnis alia sapientia... Multi, verba theologica et verba sanctorum quasi nihil habentes, verba philosophica, verba ethnicorum optima arbitrantur, et seipsos vendunt filiis Graecorum, id est philosophis. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits*, t. VI, p. 215-216. Jacques de Vitry prend une attitude semblable. Quum igitur libri theologici christiano possunt sufficere, non expedit in libris naturalibus nimis occupari... Illas scholasticas scientias secure possumus audire quae praeparant auditum ad scientias pietatis, sicut grammaticam, dialecticam et rhetoricam. Tales libros gentilium possumus audire, ex quibus aliquem fructum valeamus eligere... alioquin illa penitus respuere debemus. Pitra J. B. *Analecta novissima*, Tusculum, 1888, t. II, pp. 368, 370. Voir tout le *Sermo XVI, ad scholares*, p. 365.

reproduire les mêmes plaintes, et tenir en garde leur auditoire scolaire contre les abus de la philosophie et de la métaphysique dans l'interprétation des sciences sacrées [1]. « Mais, observe Hauréau, ces Dominicains de Paris, qui traitent si mal la philosophie, n'ont pas encore entendu saint Thomas. Ceux qui l'auront eu pour maître en parleront avec plus de respect, et la gloire de la maison de Saint-Jacques sera d'avoir particulièrement honoré l'étude qu'elle méprise aujourd'hui. » Toutefois cette conversion à la philosophie que Hauréau croit être l'œuvre de saint Thomas, est en réalité celle d'Albert le Grand. Elle était même notablement commencée avant l'intervention de ce dernier [2].

En effet, l'influence de la révélation scientifique d'Aristote, la mission doctrinale de l'Ordre et le recrutement de ses sujets dans la population scolaire des maîtres et des étudiants, tout cela contribua à pousser rapidement les Prêcheurs vers l'étude des sciences profanes ; et l'on passa peu à peu du régime exceptionnel et privilégié de l'étude des arts libéraux à un régime normal [3]. Le cinquième Général de l'Ordre, Humbert de Romans, déclare qu'il faut lâcher la bride à ceux qui peuvent réussir

[1] Quando tales veniunt ad theologiam, vix possunt separari a scientia sua, sicut patet in quibusdam qui ab Aristotele non possunt in theologia separari, ponentes ibi auricalcum pro auro, scilicet philosophicas quaestiones et opiniones. — Sunt aliqui qui bene linguam spiritualem didicerunt, id est theologiam, sed tamen in ea barbarizant, eam per philosophiam corrumpentes ; qui enim metaphysicam didicit semper vult in sacra scriptura metaphysice procedere : Similiter qui geometriam didicit semper loquitur de punctis et lineis in theologia. Tales induunt regem vestibus sordidis et laceratis ; item spargunt pulverem in lucem et inde nascuntur cyniphes. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins*, t. VI, pp. 234, 251.

[2] Le premier monument théologique important issu de l'Ordre des Prêcheurs témoigne déjà de l'action exercée par la philosophie sur son enseignement. Nous voulons parler de l'ouvrage inédit de Roland de Crémone, *Quaestiones super quatuor libros sententiarum* (Paris, Mazarine, 439), qui représente son enseignement à Paris, où il fut le premier maître dominicain incorporé à l'Université. L'ouvrage semble antérieur à 1230. Bernard Guidonis qualifie ainsi Roland et son œuvre : Frater Rotlandus, nacione Cremonensis, in seculo *magnus philosophus*, et primus de fratribus ordinis Predicatorum licentiatus et doctor Parisius. Hic summam quam fecit *philosophie sale* condidit. Molinier C. *De fratre Guillelmo Pelisso*. Paris, 1880, p. 8, note 4. Humbert de Romans, rapportant l'histoire de la discussion de Roland avec maître Théodore, le philosophe de Frédéric II, dit de lui : Vir magnus in philosophicis et theologia. *B. Humberti de Romanis Opera de vita regulari*, ed. J. J. Berthier, Romae, 1888, I, p. 437. Sur l'épisode de Roland et Théodore, voy. Boncompagni B. *Intorno ad alcune opere di Leonardo Pisano, matematico del secolo decimoterzo*. Roma, 1854, p. 44 et suiv.

[3] On peut voir, passim, dans la littérature citée à la page 30, note 1, les données éparses relatives au développement des écoles d'arts libéraux chez les Dominicains.

dans l'étude des sciences profanes [1]. L'accélération dans le mouvement devint même telle que les Chapitres généraux, dans la seconde moitié du siècle, durent chercher à la modérer [2].

Cet entraînement vers les sciences séculières d'une partie de la population de l'Ordre, la plus apte à la vie intellectuelle et au progrès, ne dut pas s'opérer sans résistance. Les hommes qui avaient subi la formation primitive, voués à l'apostolat plus qu'à la science, et enclins à l'ascétisme plus qu'à l'étude, ne virent pas sans appréhension cette invasion d'études jusqu'alors considérées comme étrangères aux hommes de religion et même aux prêtres séculiers. Non seulement les critiques amères vinrent du dehors [3], mais encore au sein de l'Ordre il y eut une opposition dont on peut retrouver les traces manifestes. Le curieux livre intitulé *Vitae Fratrum* et publié en 1266, qui représente dans une bonne partie de ses éléments les tendances ascétiques dominicaines, ne manque pas de signaler, pour les condamner, quelques exemples de religieux qui se laissaient aller à un

[1] Laxandae sunt habenae circa studium hujusmodi. *Opera de vita regulari*, I, p. 435. C'est encore le même Humbert de Romans, qui, à l'occasion de la dispute de Roland de Crémone mentionnée à l'avant-dernière note précédente, fait cette observation : Multi religiosi a multis contemnuntur, et ordo suus in eis, cum horum (les sciences philosophiques) penitus sunt ignari ; et e contrario huiusmodi scientia quandoque cedit ad honorem ordinis sui. *l. c.*, p. 437.

[2] *Acta Capitulorum generalium*, éd. Reichert, I, Chapitre de 1271 : Monemus studentes quod studio philosophie minus intendant, et in studio theologie se exerceant diligenter (p. 159); Chap, de 1278 : Nec propter studium arcium fratres a studio theologie retrahantur (p. 197); 1280 : Monemus quod lectores et magistri et fratres alii questionibus theologicis et moralibus pocius quam philosophicis et curiosis intendant (p. 209).

[3] Touchant la condamnation de Paris, en 1241, Mathieu Paris écrit : Incipiebant magistri theologiae, praecipue tamen praecipui Praedicatorum et Minorum lectores disputare et disserere subtilius et celsius quam decuit aut expedivit. *Chronica Majora*, éd. H. R. Luard, London, 1877 (Rerum Britannicarum Medii Ævi Scriptores), t. IV, p. 280. En 1256, Guillaume de Saint-Amour vise ainsi les Dominicains dans son *De periculis novissimorum temporum :* Veri apostoli non intendunt nec innituntur rationibus logicis aut philosophicis. Illi ergo praedicatores, qui hujusmodi rationibus innituntur, non sunt veri apostoli, sed pseudo-apostoli. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung*, II, p. 338. Vers le même temps, le franciscain joachimite, auteur de l'*Interpretatio praeclara Abbatis Joachim in Hieremiam Prophetam,* Venetiis, 1525, écrit (f. 24b) : Caveat sibi postremus ordo (Minorum) ne persequatur ab alio (Predicatorum) et occurrant sibi cum exercitu magistrorum confidentium in armis disputationum Aristotelis. L'auteur du catalogue des XIV Ministres généraux des Mineurs croyait aussi, pour faire l'éloge de saint Bonaventure, devoir jeter une pierre dans le jardin de l'école voisine : Intellectus ipsius (Bonaventurae) perspicaciam et affectionis fervorem omnia opuscula sua redolent iis, qui in ipsis divinam scientiam exquirentes hanc libentius, quam vanitatem Aristotelicam venerantur. *Analecta franciscana*, t. III, p. 699 ; Hilarinus a Lucerna, *Liber de laudibus B. Francisci*, Romae, 1897, p. 113. On trouvera d'ailleurs dans la suite de notre ouvrage (chap. V et XII) de nombreux témoignages sur ce sujet.

culte désordonné de la philosophie [1], et d'opposer les exercices pieux des premiers Frères à l'amour de l'étude des contemporains [2]. Vincent de Beauvais dont la laborieuse activité avait constitué, avec son triple *Speculum* [3], une bibliothèque des sciences profanes, s'excuse d'avoir puisé dans les livres de Sciences naturelles et la Métaphysique d'Aristote, en rejetant une partie de la responsabilité sur ses confrères qui avaient fourni ces documents [4]. Albert le Grand, le fauteur principal de cette marche rapide à travers les sciences profanes, avait dû éprouver mieux que personne ce sentiment de résistance. Il racontait à son confrère, le bon Thomas de Cantimpré, qui semble n'avoir pas vu la malicieuse allusion de son maître, qu'étant à Paris, le diable lui apparut sous l'extérieur d'un Frère, pour le dissuader de se livrer à l'étude [5]. Cela se passait sans doute entre 1245 et 1248, au temps de l'enseignement d'Albert à l'Université de Paris, lors du commencement de la publication de son encyclopédie scientifique [6]. Enfin, peut-être au plus fort de la résistance que subissait l'Ordre, il laissa échapper un mot, lui d'ordinaire si serein et impersonnel, qui témoigne

[1] *Vitae Fratrum*, éd. B. Reichert (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, t. I), Lovanii, 1896, p. 208. On peut trouver, d'ailleurs, dans le même livre, qui est une véritable mosaïque, des morceaux d'inspiration contraire, p. 112. Voyez aussi : Wehofer Th. *Die Schrift von Gérard de Frachet Vitas Fratrum O. P.* dans *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie,* XI Jahrg. (1897), p. 17 et suiv.

[2] Non statim currebant ad quaternos volvendos... Post matutinas autem pauci currebant ad libros, *l. c.*, p. 149. Les constitutions de l'Ordre, contemporaines de ces temps primitifs invoqués par Gérard de Frachet, et qui ne visaient certainement pas à amoindrir la piété des frères, semblent avoir eu un autre idéal quand elles ordonnent au maître des novices de leur inculquer : Qualiter *intenti* debeant esse *in studio*, ut de die, de nocte, in domo, in itinere, legant aliquid vel meditentur, et quidquid poterunt retinere cordetenus, nitantur. Dist. I, cap. XIII, dans Denifle, *Archiv für Litt.- und Kirchengesch.*, I, p. 201. Et ailleurs : In cellis legere, scribere, orare, dormire et *etiam de nocte vigilare* possint, qui voluerunt, *propter studium.* Dist. II, cap. XXIX, *l. c.*, p. 223.

[3] Sur les diverses éditions de Vincent de Beauvais, voy. Vogel A., *Vincenz von Beauvais*, Freiburg, 1843, p. 9 et suiv.

[4] Ego autem in hoc opere vereor quorumdam legentium animos refragari, quod nonnullos Aristotelis flosculos, precipueque ex libris ejusdem physicis et metaphysicis, quos nequaquam ego excerpseram, sed a quibusdam fratribus excerpta susceperam... quod per diversa capitula inserui. Prolog., cap. 10. Il s'excuse pareillement pour avoir traité les questions de médecine : Super omnia mihi confiteor displicere, non quod illa quidem in se bona non sint taliumque studiosis utilia, sed quia professionem meam non decuit huiuscemodi rebus investigandis ac describendis tam diligenter insistere. Prolog. cap. 18, ad finem.

[5] Albertus Theologus, frater ordinis Praedicatorum narravit mihi, quod Parisiis illi daemon in specie cujusdam fratris apparuit, ut eum a studio revocaret. Cantipratanus Th., *Bonum universale de Apibus*, Duaci, 1627, lib. II, cap LVII, n. 34, p. 563.

[6] *Revue Thomiste,* t. V, p, 95.

de son impatience en présence d'une opposition tenace et peu éclairée. « Il y a, dit-il, des gens qui ne savent rien, et qui veulent de toutes façons combattre l'usage de la philosophie, surtout chez les Prêcheurs où personne ne leur résiste, sorte d'animaux stupides qui blasphèment ce qu'ils ne connaissent pas » [1].

Malgré les résistances extérieures et celle qui consistait plutôt en une sorte de passivité d'une partie de la population de l'Ordre, le mouvement scolaire créé par les Frères Prêcheurs aboutit rapidement à ses conséquences logiques : il s'étendit à l'ensemble des sciences profanes aussi bien que des sciences sacrées. Deux hommes doués d'une rare puissance d'assimilation et qui eurent la claire vision du problème intellectuel de leur temps, constituèrent en philosophie et en théologie la direction la plus vigoureuse et la plus stable qu'ait connue le moyen âge latin. Albert le Grand, et Thomas d'Aquin son disciple et continuateur, fondèrent leur œuvre dans l'espace d'une trentaine d'années (1245-1274), et elle fut assez puissante pour révolutionner leur temps et traverser les siècles [2].

L'œuvre scientifique d'Albert le Grand se rattache directement au fait de l'introduction des principaux traités d'Aristote dans le milieu latin et à celui de leur prohibition. D'une part, l'encyclopédie scientifique du Stagirite offrait à qui voulait la moissonner un champ d'une fécondité et d'une richesse près desquelles le savoir philosophique du siècle précédent était bien maigre et bien incomplet ; d'autre part, les prohibitions ecclésiastiques avaient jeté sur les écrits du Philosophe une défaveur qui devait ralentir, sinon compromettre, l'exploitation de cet énorme capital intellectuel dans le monde lettré d'alors. Grégoire IX avait sans doute ouvert la voie à une solution du problème en songeant à une correction d'Aristote ; mais le procédé préconisé n'étant pas praticable, il n'eut pas de suite, ainsi que nous l'avons déjà dit. Un esprit cependant se rencontra qui, doué d'une vaste compréhension et d'un savoir positif étonnant pour son temps, entrevit

[1] Quidam qui nesciunt, omnibus modis, volunt impugnare usum philosophiae, et maxime in Praedicatoribus, ubi nullus eis resistit, tanquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant. *In Epistolas B. Dionysii Areopagitae.* Epist. VIII, n. 2. Albert vise certainement ici les critiques dont nous avons parlé plus haut, p. 34, note 3, et non la résistance interne d'une minorité de l'Ordre dont l'action fut assez limitée et faible.

[2] On doit placer vers 1245 le commencement de la publication des grands travaux philosophiques d'Albert *(Revue Thomiste,* t. V, p. 95) ; mais ses premières œuvres doivent remonter vers 1240. D'autre part, après la mort de saint Thomas (1274), l'activité d'Albert était, à peu de chose près, achevée, puisque trois ans avant sa mort (1280), sa vie intellectuelle fut presque éteinte. L'activité littéraire de Thomas d'Aquin commence vers 1255, une quinzaine d'années après celle d'Albert.

la véritable solution à donner au problème de l'introduction et de la vulgarisation d'Aristote dans la société chrétienne. Albert de Cologne, comme son siècle appela Albert le Grand, conçut et exécuta le projet de refaire Aristote à l'usage des Latins [1]. Bien plus, car son entreprise fut plus vaste encore, il songea à incorporer, dans le travail scientifique dont Aristote fournissait la principale mise de fonds, tout ce que l'antiquité, les maîtres arabes et son expérience personnelle pouvaient lui offrir d'éléments utiles à son dessein [2]. Il arriva ainsi à la conception d'une œuvre qui mettrait à la portée des hommes d'étude la totalité des résultats scientifiques, tels que l'esprit humain les avait élaborés jusqu'à lui [3].

Albert ne cessa d'accroître l'ensemble de son travail par l'adjonction de traités supplémentaires au fur et à mesure qu'il entra en possession de nouvelles richesses littéraires ; et il semble qu'il n'ait jamais négligé de tenir, en quelque façon, son encyclopédie à jour, en suivant le progrès du siècle.

[1] Nostra intentio est omnes dictas partes (physicam, metaphysicam et mathematicam) facere Latinis intelligibiles. *Physic.*, lib. I, tr. I, cap. I.

[2] *Alberti Magni Opera*, ed. P. Jammy, Lugduni, 1651, 21 vol. in-fol.; *Opera omnia*, ed. A. Borgnet, Parisiis, 1890, 38 vol. in-4°. *Commentarii in Job. Additamentum ad opera omnia B. Alberti*, ed. M. Weiss, Friburgi Brisgoviae, 1904. De nombreux et importants écrits d'Albert sont encore inédits. Je me contente de signaler ici à cause de son importance, et parce qu'on ne la trouve pas indiquée dans le catalogue de M. Weiss, la *Summa Theologiae* dont les deux premières parties seules sont éditées dans les œuvres complètes, mais dont les trois parties suivantes se trouvent dans un ms. de la Marciana de Venise (Valentinelli, *Bibliotheca manuscripta*, t. II, p. 80-81). Les anciens catalogues de ses œuvres sont ceux de la Tabella Scriptorum Ord. Praed. (Denifle, *Archiv f. Litteratur- u. Kirchengesch.*, II, 236), de Henri de Hervordia (*Liber de rebus memorabilibus*, ed. Potthast, Gottingae, 1859, p. 202), de la vie anonyme écrite au XIV[e] siècle et publiée par les Bollandistes (*Catalogus codicum hagiographicorum bibl. Bruxellensis*, Pars I, Bruxellis, t. II, p. 104). Le catalogue de Quétif-Echard est confectionné d'après ceux de Laurent Pignon et Louis de Valladolid (*Script. Ord. Praed.*, I, p. 169). Voy. surtout M. Weiss, *Primordia novae bibliographiae B. Alberti Magni*, Parisiis, 1898; *Commentarii in Job*, p. VII.

[3] Mandonnet, *Albert le Grand* (Diction. de Théol. Cath., I, col. 666); Loë (P. de), *De vita et scriptis B. Alberti Magni* (Analecta Bollandiana, XIX (1900), pp. 257-284, XX (1901), pp. 273-316, XXI (1902), pp. 361-371); Quétif-Echard, *Scriptores Ord. Praed.*, I, p. 162-183; Jourdain, *Recherches critiques*, p. 300-358; Sighart J., *Albertus Magnus, sein Leben und seine Wissenschaft*, Regensburg, 1857; traduction française, Paris, 1862; [Thoemes N.], *Albertus Magnus in Geschichte und Sage*, Köln, 1880; Goblet H. *Der selige Albertus Magnus und die Geschichte seiner Reliquien*, Köln, 1880; Kaiser C. *Festbericht über die Albertus-Magnus-Feier in Lauingen am 12. September 1881*, Donauwörth, 1881; *Albertus-Feier in Rom* (XV November 1880), München [1880]; Riker A. *Ein Kranz schuldiger Verehrung von der Alma Mater der Wiener Hochschule dem Andenken Albert des Grossen gewidmet*, Wien, 1881; Erhle F. *Der selige Albertus der Grosse* (Stimmen aus Maria-Laach, XIX, 1880); Michael E. *Geschichte*

La méthode employée par Albert dans l'élaboration de son œuvre philosophico-scientifique présentait des avantages et des inconvénients. Le dessein d'Albert avait été sans doute, ainsi qu'il le déclare au début de ses Physiques, de rendre possible l'intelligence d'Aristote, mais il était aussi de le rectifier pour entrer dans la pensée de l'Église et d'utiliser les matériaux abondants provenus de sources diverses, afin d'établir un inventaire de la science de son temps. Pour atteindre ce résultat, il n'entreprit point un commentaire du texte même d'Aristote, mais il organisa un plan général emprunté à ce dernier qu'il remplit surabondamment en y incorporant les

des deutschen Volkes, Freiburg i. Br. t. III (1903), p. 69 et suiv.; Gloria A. *Quot annos et in quibus Italiae urbibus Albertus Magnus moratus sit?* (Atti dell' Istituto Veneto, 1879-80, p. 5 et suiv., tirage à part, Venetiis, 1880); d'Assailly O. *Albert le Grand, l'ancien monde devant le nouveau,* Paris, 1870; von Hertling G. *Albertus Magnus, Beiträge zu seiner Würdigung*, Köln, 1881; van Weddingen A. *Albert le Grand, le maître de saint Thomas d'Aquin, d'après son plus récent critique* (Revue Générale, XXXIV, 1881, p. 5 et suiv. et tirage à part, Bruxelles); Bach J. *Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden*, Wien, 1881; Joel M. *Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides*, Breslau, 1863; Guttmann J. *Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum und zur jüdischen Literatur*, Breslau, 1902, p. 47 et suiv.; *Moses ben Maimon*, Leipzig, 1908, I, p. 153 et suiv.; Haneberg B. *Zur Erkenntnisslehre von Ibn Sina und Albertus Magnus* (Abhandlungen Bayer-Akad. Wissensch. München, 1866-68, XI, I, p. 189-268); de Blainville H. *Histoire des sciences de l'organisation et de leurs progrès*, Paris, 1845, t. II, p. 1-95; Pouchet F. A. *Histoire des sciences naturelles au moyen âge, ou Albert le Grand et son époque considérés comme point de départ de l'école expérimentale*, Paris, 1853; Choulant L. *Albertus Magnus in seiner Bedeutung für die Naturwissenschaften, historisch und bibliographisch dargestellt* (Janus, Zeitschrift für Geschichte und Literatur der Medicin, 1846, p. 127-160, 687-90); Bormans, *Mémoire sur les livres d'histoire naturelle d'Albert le Grand* (Bulletin de l'Académie roy. de Belgique, XIX, 1852); Pfeifer F. X. *Harmonische Beziehungen zwischen Scholastik und moderner Naturwissenschaft mit spezieller Rücksicht auf Albertus Magnus und Thomas von Aquino,* Augsburg, 1881; Meyer E. *Albertus Magnus, ein Beitrag zur Geschichte der Botanik im XIII. Jahrhundert* (Linnäa, X (1836), p. 641-741, XI (1837), p. 545); Meyer J.—Jessen C. *Alberti Magni de Vegetabilibus libri septem,* Berolini, 1867; Fellner S. *Albertus Magnus als Botaniker*, Wien, 1881; Buhle, *De fontibus unde Albertus Magnus libris XXVI animalium materiam hauserit* (Commentationes Societatis regiae scientiarum Gottingensis, vol. XII (1793-4), p. 94-115); Glossner M. *Das objective Princip der aristotelisch-scholastischen Philosophie, besonders Albrecht des Grossen Lehre vom objectiven Ursprung, verglichen mit dem subjectiven Princip der Neueren Philosophie*, Regensburg, 1880; Schneider A. *Die Psychologie Alberts des Grossen*, Münster, 1903; Feiler, W. *Die Moral des Albertus Magnus*, Leipzig-Reudnitz, 1891; Degen E. *Welches sind die Beziehungen Alberts des Grossen « Liber de causis et processu universitatis » zur « στοιχείωσις θεολογική » des Neuplatonikers Proklus, und was lehren uns dieselben*, München, 1902. Voyez aussi ce qui concerne Albert dans les histoires générales de *Hauréau*, *Stöckl*, *Prantl* et Werner K. *Der Heilige Thomas von Aquino*, Regensburg, 1858, t. I, p. 82-95.

matériaux d'Aristote et de ses commentateurs, ainsi que ses propres observations [1]. Ce fut cette facilité d'entendre Aristote et d'avoir sous la main toute la science antique qui fit la fortune extraordinaire de l'œuvre d'Albert le Grand.

Cette méthode, excellente au point de vue de la vulgarisation, et ce point de vue devait dominer tous les autres au moment de l'introduction de tant de travaux hétéroclites venus du dehors, cette méthode avait le grave inconvénient de ne pas serrer de très près le texte d'Aristote. Quand l'intelligence et le crédit du Philosophe furent assurés, la préoccupation de certains esprits dégagea le sort du maître de celui de ses divers commentateurs, et la question plus restreinte et plus précise fut de savoir quelle avait été au juste la pensée d'Aristote sur les divers problèmes de la science et de la philosophie : le rôle de la critique se substituait à celui de la vulgarisation. Ce furent les tentatives du groupe averroïste, dont l'activité se manifeste vers 1260, qui posa d'urgence le problème de la critique textuelle par ses prétentions arrêtées d'entendre Aristote à la façon d'Averroès.

Thomas d'Aquin, le disciple d'Albert, reprit alors, sur un nouveau plan, l'œuvre de son maître. L'Église romaine, qui voyait toujours se poser cet inévitable problème de la propagation des écrits d'Aristote, ne fut pas étrangère à l'entreprise. Si elle ne conçut pas, la première, le projet, elle l'encouragea hautement. Ce ne saurait être, en effet, par une circonstance fortuite que Guillaume de Moerbeke, le nouveau traducteur d'Aristote, et Thomas d'Aquin, le nouveau commentateur, se trouvent simultanément à la cour pontificale, au moment de l'exécution de leur double travail. Urbain IV, qui les avait réunis au temps même où il renouvelait l'ancienne interdiction d'enseigner les livres du Stagirite (1263), leur avait manifestement commis cette œuvre [2]. Neuf ans plus tôt, sous l'influence des mêmes préoccupations, Alexandre IV avait utilisé à sa cour les services d'Albert le Grand et lui avait demandé d'écrire son traité *De Unitate intellectus contra Averroem* [3]. Il fallait maintenant frapper un coup plus décisif, en

[1] Jourdain, *Recherches critiques*, p. 303 et suiv.; von Hertling G. *Albertus Magnus*, p. 35 et suiv.; Zell K. *Albertus Magnus als Erklärer des Aristoteles* (Der Katholik, t. LXIX, p. 166-78); Endriss G. *Albertus Magnus als Interpret der aristotelischen Metaphysik*, München, 1886.

[2] C'est ce qu'a justement observé N. Thoemes, *Commentatio literaria et critica de Sancti Thomae Aquinatis operibus*. Berolini, 1875, p. 29. On pourrait ajouter d'autres données historiques qui confirment ce fait, par exemple les paroles de saint Thomas dans la dédicace à Urbain IV de son *Commentarium continuum super Matthaei Evangelium* (Catena aurea).

[3] Albertus Magnus, *Summa Theologica*, Pars II, quaest. 77, memb. 3; Thomas Cantipratanus, *Bonum universale de Apibus*, lib. II, cap. X, 23.

reprenant le problème fondamental d'une interprétation critique d'Aristote, d'une correction de ses erreurs et de celles de son commentateur arabe. C'est ce que tenta Thomas d'Aquin avec la collaboration philologique de Guillaume de Moerbeke.

Une double condition, ainsi qu'il est aisé de le voir, commandait le problème abordé : s'assurer d'une traduction exacte d'Aristote et en faire une exégèse critique et littérale.

Pour résoudre la première difficulté, Thomas fit entreprendre de nouvelles versions d'Aristote ou reviser les anciennes par son confrère Guillaume de Moerbeke, un dominicain flamand incorporé à la province de Grèce, devenu plus tard archevêque de Corinthe (1278 † 1286) [1], et qui lui prêta,

[1] Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, 388, II, 818; de Rubeis B. *De gestis et scriptis, ac doctrina Sancti Thomae Aquinatis, dissertationes criticae et apologeticae*, Venetiis, 1750, Dissert. XXIII, cap. II, p. 237. Les dissertations de Rubeis ont été rééditées au tome premier de l'édition romaine des Œuvres de S. Thomas, Romae, 1882; *Histoire littéraire de la France*, t. XI, p. 143-150; Jourdain, *Recherches critiques*, p. 67-75; De Wulf M. *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liége jusqu'à la Révolution française*, p. 279; Bardenhewer O. *Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, Freiburg i. B., 1882, p. 271-72.

Les auteurs n'ont pas utilisé tous les textes les plus anciens touchant l'étendue de l'œuvre entreprise par G. de Moerbeke et le fait de l'intervention de Thomas d'Aquin. Nous les transcrivons ici dans leur ordre chronologique. Roger Bacon écrit en 1272 : Willielmus Flemingus... omnes translationes factas promisit immutare et novas cudere varias. Sed eas vidimus et scimus esse omnino erroneas et vitandas. (*Opera hactenus inedita*, p. 472). La *Tabula scriptorum ord. praed.* (1312) : Fr. Wilhelmus Brabantinus, Corinthiensis, transtulit omnes libros naturalis et moralis philosophie de greco in latinum ad instantiam fratris Thome. Item transtulit libros Procli et quedam alia. (Denifle, *Archiv*, II, 226-27). Guillaume de Tocco, dans sa vie de saint Thomas : Scripsit [Thomas] etiam super philosophiam naturalem et moralem et super metaphysicam, quorum librorum procuravit ut fieret nova translatio quae sententiae Aristotelis contineret clarius veritatem (*Acta Sanct.*, t. I martii, p. 663). Henri de Hervordia († 1370) : Decimo septimo anni Rychardi frater Wilhelmus Brabantinus, Chorinthiensis [episcopus], de ordine predicatorum, rebus excessit humanis. Hic transtulit omnes libros Aristotelis naturalis et moralis philosophie et metaphysice de Greco in Latinum, verbum e verbo, quibus nunc utimur in scolis, ad instantiam fratris Thome de Aquino. Nam temporibus domini Alberti translatione veteri omnes communiter utebantur (*Liber de rebus memorabilibus*, ed. Potthast, Gottingae, 1859, p. 203).

Les accusations de Roger Bacon contre les traductions de Guillaume de Moerbeke (*l. c.*) ne sont, comme beaucoup d'autres, qu'un dénigrement systématique. « Nous croyons que tous les jugements de Roger Bacon sur les travaux de son temps ont besoin d'être contrôlés. Nos recherches personnelles nous ont démontré qu'ils étaient entièrement injustes, au moins par leur exagération, en ce qui regarde les versions d'Aristote et des autres auteurs anciens... Ces traductions sont sans élégance, mais elles rendent le texte littéralement et avec une exactitude scrupuleuse. » Vacant A. *La Controverse et le*

incontestablement, le secours de ses connaissances d'hellénisant au cours de la composition de ses commentaires [1].

Quant au second point du problème, Thomas d'Aquin, pour le résoudre, substitua à la méthode extensive et par paraphrase d'Albert le Grand, une interprétation critique et littérale. On a rapproché avec raison le procédé

Contemporain, année 1888, p. 456. Voy. aussi, Vacant A. *Les versions latines de la morale à Nicomaque antérieures au XVIe siècle*, Amiens, 1885, p. 34 et suiv. « Elles (ces versions) m'ont toujours semblé plus fidèles que certaines traductions modernes d'Aristote écrites dans un français irréprochable ; en tous cas, elles sont amplement suffisantes pour l'intelligence philosophique de ces vénérables documents de la sagesse antique », Lecoultre H. *Essai sur la Psychologie des actions humaines d'après les systèmes d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin,* Lausanne, 1883, p. 20. Pour se faire une idée exacte de la valeur de Guillaume de Moerbeke comme traducteur, on peut consulter en particulier les jugements des meilleurs philologues qui ont travaillé à reconstituer le texte grec des Politiques et qui ont dû utiliser pour leur édition la traduction de Guillaume. Celui-ci ayant traduit le premier les Politiques, il assume à lui seul ici les responsabilités de l'entreprise. Or, déjà, au XVIe siècle, un philologue éminent, Petrus Victorius écrivait : Quoscunque calamo exaratos codices indagare potui, cunctos deteriores mendosioresque inveni, quam fuerit exemplar, quo illa usa est vetus translatio. F. Susemihl, qui a donné la meilleure édition critique du texte grec des Politiques, n'a cru pouvoir mieux faire que d'y joindre la traduction de G. de Moerbeke ; et s'il ne pousse pas aussi loin son estime que quelques-uns de ses éminents prédécesseurs, il n'attribue pas moins à cette traduction la valeur d'un manuscrit de premier rang : Vetusta translatio Latina, quam saeculo XIII° fecit frater Guilelmus de Moerbecka de ordine praedicatorum tam fideliter et accurate verbum pro verbo reddens, ut raro quid in illo codice suo legerit dubitare queas. — Etiamsi igitur non tanti aestimare possum translationem illam, quanti aestimaverunt viri praestantissimi Victorius et Schneiderus, tamen instar optimi codicis eam esse concedo. — Non sine caussa asseverare videretur Schneiderus neque e reliquis scriptis codicibus maiorem fructum perceptum iri se sperare, si qui aliis lateant in bibliothecis, nisi quis forte supersit descriptus ex isto exemplo, quod Guilelmus de Moerbecka vertendo expresserat. Susemihl F. *Aristotelis Politicorum libri octo cum translatione Guilelmi de Moerbecka*, Lipsiae, 1872, pp. V, note 1, VI, XXXII.

On a discuté beaucoup depuis le XVIIe siècle pour savoir si saint Thomas connaissait le grec. Nous croyons que, de part et d'autre, on n'a pas tenu compte d'une donnée historique essentielle, à savoir que Thomas d'Aquin a composé la presque totalité de ses commentaires à la cour romaine, ou à Rome, en compagnie, ou dans le voisinage, de Guillaume de Moerbeke dont il a certainement utilisé les connaissances hellénistes. Sur ce sujet voy. : de Rubeis B. *De gestis, et scriptis, ac doctrina Sancti Thomae Aquinatis,* Dissert. XXX, cap. IV, p. 306 ; Palermo F. *San Tommaso, Aristotile e Dante, ovvero della prima Filosofia italiana,* Firenze, 1869, p. 17 ; Talamo S. *L'Aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia*, p. 277-283 ; Schütz L. *Der hl. Thomas von Aquin und sein Verständniss des Griechischen*, Philosophisches Jahrbuch, VIII (1895), p. 271-283 ; Rolfes E. *Bemerkungen zu dem Aufsatze von Prof. Dr L. Schütz : « Der hl. Thomas v. Aquin und sein Verständniss des Griechischen »*, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, X (1896), p. 408-414.

[1] Rolfes E. *Die Textauslegung des Aristoteles bei Thomas von Aquin und bei den Neueren*, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, IX (1895), p. 3.

d'Albert de celui d'Avicenne et la méthode de Thomas de celle d'Averroès [1]. L'observation est fondée, bien que, en ce qui concerne ces deux derniers, Thomas ait une exposition plus méthodique qu'Averroès, parce qu'elle est plus littérale et plus homogène. Thomas, il est vrai, n'a pas commenté intégralement Aristote, mais tous les traités importants ont été soigneusement interprétés par lui [2], et il fut, au XIIIe siècle, le créateur de l'exégèse littérale, méthode qu'il transporta aussi dans l'étude des textes scripturaires [3].

Nous ne touchons pas ici à la question de savoir quelle autorité Albert le Grand et Thomas accordèrent à Aristote, et par suite quelle liberté ils prirent à l'égard de ses théories ; nous y reviendrons plus avant, en comparant la position respective du péripatétisme d'Albert et de Thomas et de celui des Averroïstes. Ce qu'il importe de signaler présentement, c'est la conséquence que l'étude approfondie des œuvres du Stagirite eut pour la théologie de ses deux grands commentateurs latins. Car la révolution que ces deux maîtres accomplissaient en introduisant Aristote dans l'Église n'était que le prélude de celle, plus profonde encore, qu'ils allaient opérer dans la science sacrée.

La théologie du commencement du XIIIe siècle, et celle même qui fut contemporaine d'Albert et de Thomas, en tant qu'elle demeura en dehors de leur action, est, ainsi que nous l'avons dit déjà, une théologie augustinienne [4]. Chez Augustin, le dogme est mis en contact avec les théories

[1] Renan, *Averroès*, p. 236. Albert se rendit si bien compte de l'utilité d'une méthode littérale, qu'il interpréta de cette façon, à la fin de sa vie, les Ethiques et les Politiques, sur lesquels il avait déjà écrit. Denifle, *Archiv*, II, p. 236 ; Jourdain, *Recherches critiques*, p. 354.

[2] de Rubeis B. *De gestis et scriptis*, Dissert. XXIII, cap. I et III ; Jourdain Ch. *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1858, p. 81 ; Werner K. *Der heilige Thomas von Aquino*, I, p. 406-488.

[3] Cette nouveauté dans la méthode d'exposition a été spécialement signalée par Ptolémée de Lucques, un disciple de Thomas d'Aquin : Isto tempore (Urbani IV, 1261-64) frater Thomas, tenens studium Romae, quasi totam philosophiam Aristotelis sive naturalem sive moralem composuit, et in scriptum sive commentum redegit, sed praecipue Ethicam et Metaphysicam, *quodam singulari et novo modo tradendi.* Hist. Eccles., lib. XXII, c. XXIV, apud Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, Mediolani, 1723-51, t. XI, 1153. Voyez aussi les paroles de Guillaume de Tocco, p. 48, note 1.

[4] Ehrle F. *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13 Jahrhunderts*, Archiv f. Lit.- u. Kirchengeschichte, V, p. 603 et suiv. ; Werner K. *Der Augustinismus des späteren Mittelalters*, Wien, 1883, p. 1 et suiv. ; Werner K. *Der Entwickelungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus*, Wien, 1876, p. 43 ; Portalié E. *Augustinisme* (Dict. de théol. cath., I, col. 2501 et suiv.).

platoniciennes, telles qu'elles circulaient de son temps [1]. Or, il y avait dans les théories du chef de l'Académie une force et une faiblesse. Très hautes et très lumineuses dans le domaine de la théodicée et de la psychologie, ses idées étaient plus rares et plus vacillantes dans le domaine des sciences naturelles et positives. Elles manquaient d'une base scientifique solide. La théologie augustinienne étant empreinte de Platonisme, elle en partageait les avantages et les inconvénients. Les avantages se faisaient sentir dans les hautes spéculations sur Dieu et sur l'homme. Les inconvénients étaient dans la méthode peu didactique, visant à la spéculation idéale en négligeant les données expérimentales de la science, et utilisant la raison et la foi sans définir suffisamment leur domaine. Ils étaient aussi dans l'emploi de théories philosophiques discutables et le manque d'organisation du dogme en un corps systématique [2]. La philosophie et la théologie d'Augustin devaient dominer l'histoire de la pensée médiévale jusqu'au temps d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Ceux-ci, par leur étude comparée de la philosophie d'Aristote et de Platon, n'eurent pas de peine à discerner la supériorité relative des deux maîtres. Ils jugèrent la méthode scientifique d'Aristote comme devant s'imposer. Ils maintinrent en outre son autorité dans le domaine des sciences naturelles et morales, et donnèrent une place complémentaire à Platon dans quelques-unes des spéculations sur Dieu et sur l'âme. C'est avec cette méthode et sur cette base

[1] Grandgeorge L. *Saint Augustin et le Néo-Platonisme*, Paris, 1896, p. 2 et suiv.

[2] Voyez spécialement sur les questions de la prédestination et de la grâce, la partie cependant la plus systématique de l'œuvre d'Augustin : Rottmanner O. *Der Augustinismus*, München, 1892, p. 29. — Nec Galenus, nec Augustinus sciverunt bene naturas rerum. Albertus Magnus, *Physic.*, lib. IV, tr. III, c. IV. — Sciendum quod Augustino in his quae sunt de fide et de moribus, plus quam Philosophis credendum est, si dissentiunt. Sed si de medicina loqueretur, plus ego crederem Galeno vel Hippocrati, et si de naturis rerum loquatur credo Aristoteli plus vel alii experto in rerum naturis. Albertus, *In II Sent.*, dist. XIII, a. 2. — Scias quod non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia duarum philosophiarum, Aristotelis et Platonis. Albertus M. *Metaph.*, lib. I, tr. V, c. XV. — Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit, quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit. S. Thomas, *Summa Theologica*, I Pars, quaest. 84, a. 5. — In multis quae ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando. S. Thomas, *Sum. Theol.*, I Pars, quaest. 77, a. 5. — Expositores sacrae Scripturae in hoc diversificati sunt, secundum quod diversorum Philosophorum sectatores fuerunt, a quibus in philosophicis eruditi sunt. Basilius enim et Augustinus et plures sanctorum sequuntur in philosophicis, quae ad fidem non spectant, opiniones Platonis... Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem. S. Thomas, *In Sentent.*, lib. II, Dist. XIV, quaest. I, a. 2.

philosophique qu'ils réorganisèrent le dogme augustinien pour lui assurer des assises plus fermes et une ordonnance plus systématique [1].

La transformation théologique commencée par Albert, mais achevée et fixée surtout par Thomas d'Aquin, constituait une véritable révolution dans le domaine de la philosophie et de la théologie. Malgré les nombreuses et puissantes résistances qu'elle avait à vaincre, elle aboutit, grâce à son incontestable supériorité, à un énorme succès. Pour en juger, contentons-nous ici d'entendre les jugements de quelques contemporains, peu portés en général à l'admiration des hommes de leur temps, et pris, pour la plupart, dans les rangs des adversaires d'Albert et de Thomas.

Les écrits scientifiques et philosophiques d'Albert le Grand avaient, vers 1245, ouvert la voie nouvelle, et les mérites de l'œuvre ainsi que les circonstances qui présidaient à son apparition, lui assurèrent rapidement une place exceptionnelle dans le monde des écoles et dans l'enseignement

[1] Werner K. *Der heilige Thomas von Aquino,* I, p. 516-527, 822-845. Ce serait sortir des limites naturelles de ce travail que de toucher ici, même sommairement, la question de la méthode théologique de saint Thomas. Nous ne pouvons pas, cependant, ne pas dire un mot de l'étude de G. von Hertling, *Augustinus-Citate bei Thomas von Aquin* (Sitzungsberichte der philos.-philol. und der histor. Klasse der Kgl. Bayer. Akademie der Wissenschaften, 1904, p. 535 et suiv.), dans laquelle l'auteur a cherché à déterminer la position de saint Thomas à l'égard de saint Augustin. Le problème n'est posé ni résolu clairement. Malgré les 250 citations dont se réclame Hertling, il n'a pas rencontré celle qui était capitale pour entendre et juger la manière dont Thomas interprète les Pères, et l'on pourrait ajouter, Aristote lui-même. Contrairement à ce que croit H. (Wie stellte er sich persönlich zu dem grossen Kirchenvater... Man wird nicht erwarten, das er selbst sich diese Fragen vorgelegt hätte... p. 538), saint Thomas s'est expliqué lui-même sur la manière dont il comprend la position des Pères et dont il se comporte envers eux : Quod autem aliqua in dictis Sanctorum inveniantur, quae modernis dubia esse videntur, ex duobus aestimo provenire. Primo quidem, quia errores circa fidem exorti occasionem dederunt sanctis Ecclesiae doctoribus ut ea quae sunt fidei, maiori circumspectione traderent, ad eliminandos errores exortos ; sicut patet quod sancti doctores, qui fuerunt ante errorem Arii, non ita expresse locuti sunt de unitate divinae essentiae, sicut doctores sequentes ; et simile de aliis contingit erroribus, quod non solum in diversis doctoribus, sed in uno egregio doctorum Augustino expresse apparet. Nam in suis libris quos post exortam Pelagianorum haeresim edidit, cautius locutus est de potestate liberi arbitrii quam in libris quos edidit ante praedictae haeresis ortum, in quibus libertatem arbitrii contra Manichaeos defendens, aliqua protulit quae in sui defensionem erroris assumpserunt Pelagiani, divinae gratiae adversantes. Et ideo non est mirum, si moderni fidei doctores, post varios errores exortos, cautius et quasi elimatius loquuntur circa doctrinam fidei, ad omnem haeresim vitandam. Unde, si aliqua in dictis antiquorum doctorum inveniuntur quae cum tanta cautela non dicantur quanta a modernis servatur, non sunt contemnenda aut abiicienda ; sed nec etiam ea extendere non oportet, sed exponere reverenter. Le *secundo* est relatif aux traductions du grec. *Contra errores Graecorum*, Proaemium. Voy. aussi le dernier chapitre.

Ainsi, saint Thomas n'ignore pas le moins du monde le fait général du développement

des maîtres. Roger Bacon, profondément mortifié par la vue de la réputation exorbitante d'Albert le Grand, nous a laissé inconsciemment au milieu de ses dénigrements et de ses diatribes contre le célèbre maître, des témoignages significatifs et qui équivalent au meilleur des panégyriques. En 1267, Bacon écrit, en visant Albert : « La foule des hommes d'étude, des gens réputés auprès de beaucoup pour très savants et un très grand nombre de personnes judicieuses estiment, bien qu'elles se trompent en cela, que les Latins sont déjà en possession de la philosophie, qu'elle est complète et écrite dans leur langue. Elle a été, en effet, composée de mon temps et publiée à Paris. On cite son auteur comme autorité, car de même que dans les écoles on allègue Aristote, Avicenne et Averroès, ainsi fait-on avec lui. Et cet homme vit encore, et il a eu, de son vivant, une autorité qu'aucun homme n'eut jamais en matière de doctrine : car le Christ même n'est pas arrivé jusque-là, lui qui fut rejeté ainsi que sa doctrine »[1]. Bacon est vraiment obsédé par cette réputation colossale d'Albert et cette influence qui a envahi le monde des écoles. Parle-t-il des sages les plus fameux parmi

du dogme et la diversité de positions qu'on trouve chez les Pères et même dans la carrière doctrinale du seul saint Augustin : c'est pour lui comme pour nous le point de vue historique. Mais comme philosophe ou théologien, il n'écrit pas l'histoire, mais crée un système et des exposés doctrinaux qui tendent au vrai en soi ; et quand il rencontre sur son chemin les opinions des Pères, il les amène et les réduit à son propre sens, en les interprétant dans la direction de son système et de ses idées. Au lieu de dire que les Pères se sont plus ou moins trompés, ou qu'il pense autrement qu'eux, il les expose *reverenter*, ainsi qu'il appelle cette manière de faire. Croire donc que saint Thomas n'est pas conscient de sa méthode quand il tire les Pères à lui, ou qu'il ne comprend pas le fond de la pensée de saint Augustin, par exemple, serait un enfantillage. Bien qu'il ne revienne pas dans les questions de détail à cette question générale de méthode, il la rappelle à l'occasion, par exemple, à propos de saint Augustin encore, quand il distingue l'*intentionem Augustini* et le *quomodo se habeat veritas circa hoc. De spiritualibus creaturis*, art. X, ad octavum. On trouvera d'ailleurs plus avant les idées de saint Thomas sur le progrès historique des connaissances humaines (chap. VII).

On peut voir aussi par le texte cité plus haut combien est peu exacte l'affirmation de P. Rousselot : « Thomas, à vrai dire, n'étend pas la continuation du développement (de la vérité révélée) aux temps qui ont suivi l'âge apostolique ». *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1908, p. 247.

[1] Jam aestimatur a vulgo studentium, et a multis qui valde sapientes aestimantur, et a multis viris bonis, licet sint decepti, quod philosophia jam data sit Latinis, et composita in lingua latina, et est facta in tempore meo et vulgata Parisius, et pro auctore allegatur compositor ejus. Nam sicut Aristoteles, Avicenna et Averroës allegantur in scholis, sic et ipse : et adhuc vivit, et habuit in vita sua auctoritatem, quod nunquam homo habuit in doctrina. Nam Christus non pervenit ad hoc, cum et Ipse reprobatus fuerit cum sua doctrina in vita sua. Fr. Rogeri Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita*, ed. J. S. Brewer, London, 1859, p. 30.

les chrétiens ? L'un est Albert de l'Ordre des Prêcheurs [1]. Après l'avoir dénigré, il le loue cependant et le met au-dessus de tout le reste des gens d'étude, car c'est un grand travailleur, qui a vu une infinité de choses, n'a pas reculé devant les dépenses et a recueilli une ample moisson dans l'immensité des faits [2]. Mais ce à quoi Bacon semble ne pouvoir se résigner, c'est à cette sorte de dictature d'Albert dans le monde savant des écoles. « Il a, dit-il, composé ses livres par mode authentique, et c'est pourquoi tout le vulgaire insensé le cite à Paris comme Aristote, Avicenne, Averroès et les autres qui ont rang d'auteurs » [3]. Parlant ailleurs d'Albert et d'Alexandre de Halès pour lequel il ne professe aucune estime, il dit encore : « Le vulgaire croit que ces deux hommes ont su toute chose, et il s'attache à eux comme à des anges, car on les allègue dans les disputes et les leçons comme des auteurs. Mais c'est surtout celui qui vit encore (Albert) qui a le nom de docteur à Paris, et qu'on allègue comme auteur dans les écoles » [4].

Ce privilège qu'ont eu Albert et Thomas d'être allégués dans les écoles est un des signes qui marquent le mieux l'estime et le degré d'influence qu'ils avaient acquis dans le monde scolaire, et Bacon ne s'y est pas trompé en insistant sur ce fait. Être allégué comme auteur, c'était voir citer ses opinions et sous son propre nom, ce qui ne se faisait que pour les autorités anciennes. Au XIIIe siècle, en effet, on ne cite presque jamais un contemporain lors même, ce qui est un cas très ordinaire, qu'on réfute ses théories. Albert et Thomas ne se sont jamais départis de cet usage, même à l'égard l'un de l'autre, ce qui peut paraître étonnant au premier abord, lorsque l'on ignore cette sorte de convention qu'on pourrait nommer la loi du silence [5].

[1] Sapientes famosiores inter Christianos, quorum unus est frater Albertus, de ordine Praedicatorum (*l. c.*, p. 14).

[2] Vere laudo eum plus quam omnes de vulgo studentium, quia homo studiosissimus est, et vidit infinita, et habuit expensum ; et ideo multa potuit colligere in pelago actorum infinito (*l. c.*, p. 327).

[3] Iste per modum authenticum scripsit libros suos, et ideo totum vulgus insanum allegat eum Parisius, sicut Aristotelem, aut Avicennam, aut Averroëm et alios auctores (*l. c.*, p. 31).

[4] Vulgus credit quod [Albertus et Alexander] omnia sciverunt, et eis adhaeret sicut angelis. Nam illi allegantur in disputationibus et lectionibus sicut auctores. Et maxime ille [Albertus] qui vivit habet nomen doctoris Parisius et allegatur in studio sicut auctor (*l. c.*, p. 327).

[5] C'est à tort que Asín y Palacios me fait dire que tous les scolastiques font une exception en faveur d'Albert le Grand et de saint Thomas. *El averroismo teologico de Sto. Tomas de Aquino* (Homenaje á D. Francisco Codera, Zaragoza, 1904, p. 323, n. 1). Tous les scolastiques contemporains ne citent pas Albert et Thomas, mais ce sont eux qu'ils citent d'ordinaire quand ils font exception à l'usage courant.

Mon savant confrère L. Getino a eu raison, en répondant à Asín, de déclarer

Par contre, leurs contemporains en les alléguant, comme le dit Bacon, témoignent quelle place exceptionnelle leur avait été assignée.

Nous trouvons, en effet, la corroboration de cette donnée chez Siger de Brabant lui-même. Le célèbre chef de l'averroïsme parisien, au risque de se placer parmi ce *vulgus insanum* dont parle Bacon, allègue Albert et Thomas, et eux seuls. Bien plus, il le fait en des termes qui, chez un adversaire, ont une singulière portée. Non seulement il les nomme, mais il les qualifie les deux sommités en philosophie : *Praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas* [1]. C'était la formule même adoptée par Albert pour parler de Platon et d'Aristote : *Praecipuos viros in philosophia sicut fuit Aristoteles et Plato* [2].

L'action exercée plus spécialement par Albert dans le domaine de la

qu'il n'est pas exact de dire que les scolastiques citent *toujours* et *seulement* Albert et Thomas. Mais ce n'est pas aller contre la règle d'alléguer, comme le fait Getino, le texte que j'ai moi-même cité plus haut (p. 46, n. 4), dans lequel Roger Bacon cite Alexandre de Halès. *El averroismo teologico de Santo Tomas de Aquino*, Vergara, 1905, p. 26. L'état de choses que j'ai constaté vise avant tout les ouvrages classiques et scientifiques : l'*Opus Minus* et l'*Opus tertium* de Bacon n'ont pas ce caractère. Etant des écrits de critique contre les contemporains, Bacon en nomme un très grand nombre. Mais Bacon lui-même a dû se ranger à l'usage commun. Les deux écrits cités, comme je le démontrerai ailleurs, ne sont que des ébauches qui n'ont jamais été achevées, ni n'ont été publiées. Par contre, l'*Opus majus*, le seul des trois *Opus* qui soit entré en circulation, n'enregistre, malgré son développement, le nom d'aucun contemporain.

On ne peut rien tirer du procédé de citations d'auteurs pour établir que Thomas d'Aquin ait fait des emprunts au *Pugio Fidei* de Raymond Martí, et non inversement. Le *Pugio Fidei* cite Albert le Grand et aussi Pierre de Tarentaise (III P., dist. II, cap. II, Lipsiae, 1687, p. 555) ; ce qui, soit dit en passant, contredit la thèse d'Asín sur l'antériorité de composition du *Pugio Fidei* à la Somme théologique, puisque Marti, en indiquant que Pierre de Tarentaise a déjà été pape (1276), témoigne qu'il écrit après cette date, ce qu'il déclare lui-même expressément ailleurs (nunc ab incarnatione Domini, annos 1278). P. II, cap. X, n. 2, p. 395. La vérité, croyons-nous, est que Martí nomme ces deux auteurs parce que ce sont deux évêques, et qu'à ce titre ce sont des personnes ayant une autorité ecclésiastique publique. Haec Albertus, magister in Theologia, et philosophus magnus, frater Praedicator et Episcopus. — Haec frater Petrus antedictus [de Tarentasia], qui prius magister in Theologia, deinde Archiepiscopus Lugdunensis, postmodum cardinalis, ultimo summus Pontifex, *l. c.*

Ce jugement nous paraît confirmé par le fait que Gilles de Lessines, dans son traité *De unitate formae*, composé en 1277 pour défendre la théorie de Thomas d'Aquin condamnée à Oxford, ne nomme ni Thomas d'Aquin, ni aucun contemporain, sauf Albert le Grand : Haec est positio multorum magnorum et praecise domni Alberti quondam Ratisponensis episcopi, ob cuius reverentiam rationes praedictam positionem confirmantes addidimus. De Wulf M. *Le traité De unitate formae de Gilles de Lessines*, Louvain, 1901 (Les philosophes belges, t. I, p. 38).

[1] *De anima intellectiva,* infra, IIe Partie, p. 152.

[2] *De natura locorum,* tract. I, cap. I.

philosophie et des sciences, le fut par Thomas dans la philosophie proprement dite et la théologie. Nous avons qualifié de révolution la transformation profonde opérée par ces deux maîtres sur la pensée médiévale, et le mot n'est qu'exact en tant qu'il exprime un prompt et vigoureux progrès. Le fait était si visible pour les contemporains, que les disciples et historiens de Thomas d'Aquin ont appuyé avec une surprenante insistance sur ce que l'œuvre de leur maître avait d'universellement nouveau : nouveauté de méthode, nouveauté de doctrine, nouveauté de questions et de doutes, nouveauté de raisons et d'arguments, nouveauté que l'apparition de Thomas lui-même en ce monde [1].

C'est encore une pensée semblable qui inspire l'éloge pompeux que le recteur de l'Université de Paris et la faculté des arts prononcent, sur la tombe à peine fermée de leur ancien collègue, pour demander, le 2 mai 1274, au Chapitre général des Frères Prêcheurs le corps du grand Docteur et ses derniers écrits philosophiques. Pour eux, il est le soleil qui éclairait le monde et l'Église, donné par un privilège spécial de Dieu, car suivant une parole des anciens philosophes, celle même qu'on avait appliquée à Aristote, la nature semblait l'avoir produit pour dévoiler ses secrets [2].

Pareillement, sur le terrain spécial de la théologie et dans le camp opposé, Godefroy de Fontaines, qui, à plus d'un titre, fut l'adversaire de Thomas d'Aquin, nous fait cette déclaration : « Malgré le respect que je dois à certains docteurs, la doctrine de Frère Thomas, à part la doctrine des saints et de ceux qu'on allègue comme autorités, l'emporte sur les autres par son utilité et sa valeur. C'est à l'auteur d'une semblable doctrine que l'on peut appliquer spécialement la parole dite aux apôtres par le Seigneur : *Tu es le sel de la terre, et si le sel s'affadit, avec quoi salera-t-on ?*

[1] Erat enim *novos* in sua lectione movens articulos, *novum* modum et clarum determinandi inveniens et *novas* reducens in determinationibus rationes, ut nemo, qui ipsum audisset *nova* docere et *novis* rationibus dubia definire, dubitaret, quod eum Deus *novi* luminis radiis illustraret, qui statim tam certi coepisset [esse] judicii, ut non dubitaret, *novas* opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus esset *noviter* inspirare. Guillaume de Tocco, dans *Acta Sanctorum*, VII martii, n. 15. Voy. plus haut, p. 42, n. 3.

[2] Quis posset estimare divinam providentiam permisisse, stellam matutinam preeminentem in mundo, jubar in lucem seculi, immo ut verius dicamus, luminare majus, quod preerat diei, suos radios retraxisse ? Plane non irrationabiliter judicamus solem suum revocasse fulgorem et passum fuisse tenebrosam ac inopinatam eclipsim, dum toti ecclesie tanti splendoris radius est subtractus. Et licet non ignoremus conditorem nature ipsum toti mundo ad tempus speciali privilegio concessisse, nichilominus si antiquorum philosophorum auctoritatibus vellemus inniti, eum videbatur simpliciter posuisse natura ad elucidandum ipsius occulta. Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 504.

Cette doctrine, en effet, sert de correctif à celles de tous les autres docteurs; elle les rend sapides et succulentes. Si elle venait à disparaître, les étudiants trouveraient ailleurs bien peu de goût » [1].

Gilles de Rome, de son côté, admire la subtilité du génie de Thomas d'Aquin et la sûreté de sa doctrine qu'il oppose aux fluctuations de ses contemporains. Ses adversaires impuissants se privent eux-mêmes de la lumière que Dieu lui avait donnée [2].

Enfin le titre de *Docteur Communis* que le monde des écoles attribua de bonne heure au célèbre maître témoigne de la rapidité avec laquelle il fit la conquête générale des esprits [3].

Le progrès rapide de l'action doctrinale d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, n'alla pas sans difficultés et sans résistances. Les idées régnantes de leur temps, la formation intellectuelle de maîtres déjà avancés en âge, l'esprit de rivalité entre les groupes et les collectivités, les inclinations de tempérament qui portaient les âmes mystiques vers l'idéalisme platonicien de préférence à l'intellectualisme et au criticisme aristotélicien, enfin cette vague puissance de conservatisme toujours latente dans un milieu donné, tout cela tenta d'amortir, puis de refouler, un progrès dont tout le monde n'avait ni l'intelligence, ni le goût.

[1] Salva reverentia aliquorum Doctorum, excepta doctrina Sanctorum, et eorum quorum dicta pro auctoritatibus allegantur, praedicta doctrina [fratris Thomae] inter caeteras videtur utilior et laudabilior reputanda, ut vere Doctori qui hanc doctrinam scripsit, possit dici in singulari etiam illud quod Dominus dixit in plurali Apostolis (Matt. V), videlicet *Vos estis sal terrae, etc.*, sub hac forma : *Tu es sal terrae, quod si sal evanuerit, in quo salietur ?* Quia per ea quae in hac doctrina continentur quasi omnium doctorum aliorum doctrinae corriguntur, sapidae redduntur et condiuntur. Et ideo, si ista doctrina de medio auferretur, studentes in doctrinis aliorum saporem modicum invenirent. D'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus,* Paris, 1755, t. I, p. 215 ; De Wulf, *Étude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, Bruxelles, 1904, p. 45, n. 2.

[2] Quidam Magister Eremitarum Frater Aegidius, qui postmodum fuit archiepiscopus Bituricensis, qui tredecim annis istum Magistrum audierat, de praedicto Doctore dixit, deridendo insufficientiam correptorum : In hoc mirabili et digno memoria Doctore Fr. Thoma de Aquino fuit sui subtilitatis ingenii, et certitudinis judicii manifestum indicium, quod opiniones novas et rationes, quas scripsit Bacellarius, Magister effectus, paucis exceptis, nec docendo, nec scribendo mutavit : nos autem moderni temporis, sicut incerti et dubii judicii, opiniones, quas aliquando tenuimus, in contrarium arguti modico argumento mutamus. Unde et hi, qui scripta examinant, non intelligentes quae iudicant, solius invidiae stimulatione laborant, et in lucem muscae insiliunt, dum quod arguunt non cognoscunt ; et tenebrescunt ex lumine, dum de ignota eis non bene sentiunt veritate ; ut de eis iuste possit Ecclesia conqueri et dicere id Psalmistae : Illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis, turbati sunt omnes insipientes corde. Quae videtur petere ut Deus iusto iudicio aemulos veritatis percutiat, dum praedictus Doctor doctrina divinitus inspirata coruscat, ut luce qua sanctus instruitur, invidus cognitione privetur. Guilelmus de Tocco, *Vita Sancti Thomae*, nº 41. Acta SS. t. I martii, p. 672.

[3] Voy. Chap. IX.

En dehors de la direction thomiste, puisque c'est le nom de Thomas d'Aquin qui est demeuré attaché à l'œuvre commune du maître et du disciple, le mouvement doctrinal est constitué par l'influence diffuse et peu homogène de l'augustinisme, embrassant à la fois les thèses principales, pures ou mitigées, de la philosophie platonicienne et la dogmatique élaborée par saint Augustin.

Le point de vue théologique domine dans ce milieu doctrinal, et plusieurs de ses représentants limitant leur activité littéraire à des œuvres de théologie, c'est là qu'on est réduit à aller les consulter pour connaître leurs idées philosophiques.

L'ensemble des théologiens qui professent une philosophie platonico-augustinienne peut se distribuer matériellement en plusieurs groupes, séparés non par des principes doctrinaux fondamentaux, mais par la distinction même des corps auxquels ils appartiennent. On doit y compter les maîtres du Clergé séculier, les maîtres dominicains de formation antérieure à l'action exercée dans l'Ordre des Prêcheurs par Albert et Thomas, enfin l'ensemble des maîtres franciscains [1].

Dans le clergé séculier [2] nommons, pour ne désigner que les maîtres

[1] Ehrle F. *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts.* Archiv f. Litter.- u. Kirchengesch., V, p. 604 et suiv. — L'histoire de la philosophie et de la théologie chez les Latins pendant la deuxième moitié du XIIe siècle, et la première moitié du XIIIe a été peu étudiée. La raison en est principalement dans ce fait que les œuvres théologiques de cette époque n'ont pas vu le jour. La difficulté de connaître l'existence des manuscrits, celle de les avoir sous la main, et celle plus grande encore de les utiliser avec profit sans qu'ils soient édités, produisent cet état de choses. Les grandes publications philosophiques et théologiques, qui ont commencé à paraître vers le milieu du XIIIe siècle et se sont accumulées jusqu'au cours du siècle suivant, ont rendu inutiles, par leur supériorité, les travaux qui les ont précédées. Mais l'histoire se devrait de tirer ces monuments de transition de l'oubli injustifié oú ils sont tombés. En tout cas, il n'y a pas un siècle de lacune de Pierre Comestor à Robert Kilwardby, mais un champ inexploré. Et si ce siècle de durée ne peut pas de loin rivaliser avec celui qui l'a suivi, il a eu sa fécondité. C'est pour donner l'impression de ce fait et aider aux chercheurs qui en auraient le désir que nous donnons un certain nombre d'indications de travaux restés manuscrits que l'on trouvera dans les notes suivantes. La plus grande partie de ces informations sont puisées dans les notes précieuses que Denifle a jointes çà et là aux documents du *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I.

[2] Parmi les œuvres théologiques importantes restées partiellement mais d'ordinaire totalement inédites depuis le milieu du XIIe siècle, signalons les suivantes sous le nom de leurs auteurs respectifs. Pour la bibliographie relative à ces personnages, voy. Chevalier, *Répertoire*, *Bio-Bibl.*, 2e édit.

Pierre Comestor, Chancelier de l'église de Paris (1168, † 1179). — *Materia super librum sententiarum.* Madrid, Bibl. acad. hist. nac., no F. 208, XII-XIIIe s.

Pierre de Poitiers, professeur de théologie à Paris pendant trente-huit ans, chancelier de l'église de Paris vers 1193, † 1205. — *Libri quinque sententiarum*, composé

les plus importants et dont l'œuvre a vu le jour : Guillaume d'Auvergne [1],

avant 1175, édité dans Migne, *Patr. lat.*, t. 211, col. 789. Prolog.: In deserto manna colligentes... Lib. I, cap. I : Invisibilia Dei... Creatura mundi homo... Paris, Nat. lat. 3154 (fol. 32) ; 3572 (fol. 236) ; 13435 ; 15735 ; Troyes, 909 ; 1371 ; Vienne, 2355 ; Oxford, Merton, 132. — *Glossae super. sentent.*, Paris, Nat. lat. 14423 (fol. 41) ; Barcelone, Arch. de la Corona de Aragon, Ripoll, 76.

Gauthier de Saint-Victor. *Contra quatuor labirinthos Francie* (Pierre Abélard, Pierre Lombard, Pierre de Poitiers, Gilbert de la Porrée). Achevé vers 1180. Paris, Bibl. de l'Arsenal, 379. Fragments dans *Patr. lat.*, t. 199, col. 1129.

Anonyme. *Liber de vera philosophia.* Composé quelques années après 1179. Grenoble, 290.

Simon de Tournai, professeur à Paris, fin du XIIe siècle. — *Summa = Sententiae = Institutiones in sacram paginam.* Incip. : Sicut in orthographia legitur. Paris, Nat. lat. 3114^a^ ; 14886 ; Arsenal, 519 ; Oxford, Merton, 132 ; Burgo de Osma, Bibl. Capit. — *Disputationes,* Troyes, 1178 ; Berlin, Philipp, 1997. — *Tractatus super Quicumque vult.* Paris, Nat. lat. 13576 (fol. 129). Edité sans nom d'auteur dans *Bibliotheca Casinensis seu codicum manuscriptorum qui in tabulario Casinensi asservantur series*, Ex typographia Casinensi, 1880, t. IV, p. 322.

Etienne de Langton, professeur à Paris, cardinal (1206) et archevêque de Cantorbery (1207, † 1228). *Summa theologiae*, Paris, Nat. lat. 14556 ; 16385 ; Arras, 394 ; Erlangen, 353.

Robert de Courçon, professeur à Paris, cardinal (1212), † 1219. *Summa de Sacramentis.* Paris, Nat. lat. 3203 ; 3258 ; 3259 ; 14524 ; Troyes, 1175 ; Arras, 62 ; Bruges, 247.

Prepositinus de Crémone, chancelier de Paris (1206-1209). *Summa.* Incip.: Qui producit ventos. Il en existe de nombreux mss. Paris, Nat. lat. 14525 ; 15738.

Pierre de Capoue, professeur à Paris, patriarche d'Antioche (1219) et cardinal (1219, † 1242). *Summa super libris sententiarum.* Mont Cassin, 354 ; 475 ; Montpellier, Bibl. de l'Ecole de médecine, 340. La dédicace est de 1201-1202. Incipit du corps de l'ouvrage : Vetustissima veterum comederitis, et novis supervenientibus vetera abicietis.

Philippe de Grève, chancelier de l'église de Paris (1218 † 1236). *Summa quest. theol.* Incip.: Vadam in agrum et colligam spicas. Paris, Nat. lat. 15749 ; Padoue, Bibl. Antoniana, 156 ; 214 ; Tolède, Bibl. du chapitre, 18 et 19.

Godefroy de Poitiers, professeur à Paris (1231). *Summa Theologie.* Incip.: Ego novissimus omnium evigilavi. Paris, Nat. lat. 15747 ; Avranches, 121 ; Tolède, Bibl. du chapitre, 175.

Enfin signalons comme pouvant fournir un précieux secours pour connaître les maîtres antérieurs à 1250, les Reportations sur les sentences et sur l'Ecriture qui se trouvent dans le ms. Paris, Nation. lat. 15652, et dans lesquelles un bon nombre de maîtres sont nommés.

[1] Professeur à Paris (1223), évêque de Paris (1228 † 1249). *Opera*, Venetiis, 1591 ; Aureliae, 1674. Valois N. *Guillaume d'Auvergne*, Paris, 1880 ; Werner K. *Wilhelms von Auvergne Verhältnis zu den Platonikern des XII. Jahrhunderts,* Wien, 1873 ; du même, *Die Psychologie des Wilhelm von Auvergne*, Wien, 1873 ; Endres J. A. *Die Nachwirkung von Gundissalinus De immortalitate animae*, dans Philosophisches Jahrbuch, t. 12 (1890), p. 382 ; Baumgartner M. *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne,* Münster, 1893 ; Bülow G. *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele nebst einem Anhang, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris De immortalitate animae,* Münster, 1897 ; Heitz Th. *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1909, p. 99 et suiv. ;

Guillaume d'Auxerre [1], Robert Grossetête [2], Gérard d'Abbeville [3], Henri de Gand [4]. Godefroy de Fontaines [5], et Gilles de Rome [6] lui-même, que l'on considère à raison comme un disciple de Thomas d'Aquin, tout en se rapprochant beaucoup de l'école thomiste, n'arrivent pas à s'identifier entièrement avec elle [7].

Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Gesch. d. Phil.*, Berlin, 1905, IIe Partie, p. 274, 280, 283; Chevalier, *Répertoire*, 1929.

[1] Voy. plus haut, pp. 20, 22. *Summa super quatuor libros sententiarum*, Parisiis, 1500, 1518; Venetiis, 1591. C'est la somme qui semble avoir obtenu le plus grand succès de son temps: Quae isto tempore ut nulla alia a magistris legebatur, quod probant quam plurimi mss. in bibliothecis hinc inde servatis. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 133. En effet, le fonds de Sorbonne en fournit à lui seul huit exemplaires. Paris, Nat. lat. 15739 à 15746. C'est ce succès qui explique la confection de travaux comme les suivants: *Extractiones summe magistri Guillelmi Autissiodorensis a magistro Ardenco Papiensi compilate.* Ardingus, chanoine à Paris (1228), évêque de Florence (1231) † vers 1249. *Hist. litt. de la France*, XVIII, p. 121. — *Summa magistri Wilhelmi Autissiodorensis abbreviata a magistro Heberto.* Paris, Nat. lat. 3427; Troyes, 1966. Herbert, archidiacre puis doyen d'Auxerre (1247), † 1252. Heitz Th. *Essai historique, l. c.*, p. 92; Chevalier, *Répertoire*, 1930.

[2] Robert Grossetête, professeur à Paris, chancelier d'Oxford (1232), évêque de Lincoln (1235 † 1253). Voy. son *De unica forma omnium*, dans *Roberti Epistolae*, ed. H. R. Luard, London, 1861; Prantl, *Gesch. der Logik*, III, p. 86 et suiv.; Hauréau, *Hist. de la Phil. scolast.*, t. I, 2e Part., p. 172 et suiv.; Felten J. *Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln, ein Beitrag zur Kirchen- und Culturgeschichte des 13. Jahrhunderts*, Freiburg i. Br. 1887; Stevenson F. S. *Robert Grosseteste, bishop of Lincoln, a contribution to the religions, political and intellectual history of 13. century*, London, 1899; Chevalier, *Répertoire*, col. 3995; Ueberweg-Heinze, *Grundriss*, II, p. 280.

[3] Gérard d'Abbeville, professeur à Paris, † 1271. *Quodlibeta*, Paris, Nat. lat. 16405; Rome, Vatic. lat. 1015. Denifle, *Chart. Univ. Paris.*, I, passim; Chevalier, *Répertoire*, col. 1728.

[4] Henri de Gand, professeur à Paris (1277-1290) † 1293. *Quodlibeta*, Paris, 1518; *Summa theologiae*, Paris, 1520; Ferrare, 1646. Ehrle F. *Heinrich von Gent* dans *Archiv f. Litt.- und Kirchengesch.*, I, 365; De Wulf M. *Etudes sur Henri de Gand*, Louvain-Paris, 1894; du même, *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas*, Louvain-Paris, 1895, p. 46 et suiv.; Hagemann G. *De Henrici Gandavensis quam vocant ontologismo*, Münster, 1898; Chevalier, *Répertoire*, col. 2081; Ueberweg-Heinze, *Grundriss*, II, p. 328, 330.

[5] De Wulf M. *Etude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, Bruxelles, 1904; De Wulf M. et Pelzer A. *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines* (Les Philosophes Belges, t. II). Louvain, 1904.

[6] Werner K. *Der Augustinismus des späteren Mittelalters*, Wien, 1883, p. 26 et suiv.; Mattioli N. *Studio critico sopra Egidio Romano Colonna*, Roma, 1896; Scholz R. *Aegidius von Rom*, Stuttgart, 1902. Cette thèse de doctorat fait partie de l'ouvrage du même auteur: *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII*, Stuttgart, 1903, p. 32-129. — Les fluctuations doctrinales de Gilles de Rome tiennent à des faits de sa carrière universitaire qui n'ont pas encore été éclairés. On trouvera des renseignements à ce sujet plus avant quand il sera question des condamnations de 1277.

[7] La preuve en est dans l'écrit de Bernard de Clermont contre Godefroid de Fontaines, et celui de Robert de Hereford contre Gilles de Rome pour défendre saint Thomas

Parmi les maîtres dominicains citons : Roland de Crémone [1], Hugues de Saint-Cher [2], Richard Fitsacre [3], Jacques de Metz [4], Pierre de Tarentaise [5] et spécialement Robert de Kilwardby [6]. Ce dernier, nous le verrons, entra même directement en lutte contre quelques-unes des doctrines philosophiques de Thomas d'Aquin, en 1277 [7]. D'autres maîtres, comme Raymond Marti et Richard Clapwel, ont évolué sur certains points de l'augustinisme au thomisme [8]. Albert le Grand de son côté ne s'est pas affranchi entièrement de l'ambiance doctrinale de son temps [9] ; et l'on peut même trouver des traces de l'influence augustinienne dans un des premiers écrits de saint Thomas, nous voulons dire son commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard. Enfin, même après l'action profonde exercée par Thomas d'Aquin sur sa famille religieuse et sur son siècle, on rencontre dans l'Ordre des Prêcheurs, à la fin du XIIIe et au commencement du XIVe siècle, des penseurs célèbres qui côtoient l'augustinisme [10], ou ne gravitent pas

sur les points que ces maîtres attaquent. *Arch. für Litt.- und Kirchengesch.*, II, p. 227 (9), 239 (95).

[1] Voy. plus haut, p. 33, n. 2. Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, p. 125; Lucchini L. *Il beato Rolando da Cremona*, Cremona 1886.

[2] Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, p. 194; Sassen J. H. H. *Hugo von St. Cher. Seine Tätigkeit als Kardinal 1244-1263*, Bonn, 1908. Au dire de Denifle, Hugues a été un des premiers commentateurs des Sentences de Pierre Lombard. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 158. Son commentaire qui commence par ces mots : Juxta sanctorum traditionem quedam que unum sunt, se trouve dans les mss. suivants : Bruxelles, 11422-23 ; Bâle, B, II, 20 ; Leipzig, Bibl. de l'Univ., 573 ; Venise, Marciana, lat. cl. III, 83. La composition doit en remonter vers les années 1230-32.

[3] Professeur à Oxford, † 1248. Commentaires sur les Sentences, Par. Nat. lat. 1575 et 16389 ; Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, p. 118.

[4] Jacques de Mandres était prieur de Metz en 1251. *Questiones in primum et secundum sententiarum*, Munich, Clm, 3749. Denifle, *Arch. für Litt.- und Kirchengesch.*, II, p. 229 ; Gérard de Frachet, *Vitae fratrum*, ed. B. Reichert, Lovanii, 1896, p. 98 ; Balme F., *Chartulaire de saint Dominique*, Paris, t. III, p. 300.

[5] *In quatuor libros sententiarum commentaria*, Toulouse, 1649, 4 vol. in-fol.; Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, p. 350; [Mothon P. J.] *Vie du bienheureux Innocent V*, Rome, 1896 ; Chevalier, *Répertoire*, col. 2259.

[6] *In quatuor libros sententiarum*, Oxford, Merton, CXXXI ; Ehrle F. *Archiv für Litt.- und Kirchengesch.*, V, p. 607 et suiv. ; Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, 374 ; Palmer R. *The Provincials of the Friar-Preachers, or Black Friars of England*, s. l. n. d., p. 4-6 ; Chevalier, *Répertoire*, col. 2717.

[7] Plus loin, chap. IX.

[8] IIe Partie, p. XXVIII.

[9] Albert, qui se montre si libre à l'égard d'Augustin quand il s'agit des sciences naturelles (supra, p. 43, n. 2), n'hésite pas à écrire : Augustinus cui contradicere impium est in his quae tangunt fidem et mores. *Sentent.*, II, 13, 2.

[10] Quelques critiques, constatant chez des maîtres dominicains postthomistes des influences augustiniennes, s'imaginent que ces auteurs ont subi l'action de l'école francis-

autour de l'axe thomiste, tels Thierry de Freiberg [1], Eckhart de Hochheim [2] et Durand de Saint-Pourçain [3].

Les docteurs franciscains sont universellement attachés à la philosophie augustinienne [4]. Alexandre de Halès [5], Jean de la Rochelle [6], saint Bonaventure [7], Roger Bacon [8], Jean Peckham [9], Matthieu d'Aquasparta [10] et Duns Scot [11], malgré des divergences considérables sur des thèses

caine. Rien n'est moins exact. L'école augustinienne dominicaine est antérieure à l'établissement de l'école franciscaine, et ses productions théologiques de beaucoup plus nombreuses. Les maîtres dominicains augustinisants n'avaient pas besoin de chercher hors de leur ordre ce qu'ils y trouvaient surabondamment. Voy. précéd. notes ; et le catalogue des écrivains dominicains du XIIIe siècle, où un grand nombre d'auteurs ont écrit sur les Sentences, *Archiv f. Litt.- und Kirchengesch.*, II, p. 226 et suiv.

[1] Krebs E. *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft.* Münster, 1906.

[2] Denifle H. *Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, dans Archiv f. Litt.- und Kirchengesch., II (1886), 417-532, 672.

[3] *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, Paris, 1508, 1515, 1533, 1539, 1547, 1550, etc. Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, p. 586.

[4] Ehrle dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1883, p. 40 et suiv.; du même, *Der Augustinismus*, etc. dans Archiv f. Litt.- und Kirchengesch., V, p. 605 ; Grabmann M. *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta*, Wien, 1906, p. 20 et suiv.

[5] Vacant A. *Alexandre de Halès*, dans Dict. de théol. cath., I, col. 772 et suiv. ; Felder H. *Geschichte der wissenschaftlichen Studien in Franziskanerorden*, p. 177 et suiv.; Endres A. *Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre,* dans Philosophisches Jahrbuch, 1888, p. 24 et suiv. Ainsi que je l'ai écrit ailleurs (*Revue thomiste*, IV (1896), p. 691) on ne peut, dans l'état actuel de la critique, faire appel à Alexandre de Halès pour établir l'état de la théologie du temps de ce maître, car la Somme qui porte son nom est une compilation postérieure à sa mort (1245), et où il est impossible de discerner ce qui lui revient. On ne peut pas davantage lui faire jouer le rôle que lui attribue Picavet dans la constitution de la méthode scolastique. *Abélard et Alexandre de Halès, créateur de la méthode scolastique.* Paris, 1896.

[6] Luguet H. *Essai d'analyse et de critique sur le texte inédit du traité de l'âme de Jean de la Rochelle*, Paris, 1875 ; Domenichelli T. *La summa de anima di frate Giovanni della Rochelle,* Prato, 1882.

[7] *Opera omnia,* Quaracchi, 1882 et suiv.; Smeets E. *Saint Bonaventure,* dans Dict. de théol. cath., II, col. 962 et suiv.

[8] Charles E. *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*, Paris, 1861 ; Delorme G. *Roger Bacon*, dans Diction. de théol. cath., II ; Hadelin P. *La synthèse doctrinale de Roger Bacon,* dans Archiv für Geschichte der Philosophie, XX (1907), p. 196 et suiv.

[9] Little A. G. *The grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 154 ; Ehrle F. *Ueber den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus im 13. Jahrhundert*, dans Zeitschrift für katholische Theologie, 1889, p. 172 et suiv.

[10] *Fr. Matthaei ab Aquasparta quaestiones disputatae selectae*, Quaracchi, 1903 ; Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta*, Wien, 1906.

[11] Pluzanski E. *Essai sur la philosophie de Duns Scot,* Paris, 1877 ; Vacant J. M. A.

particulières, se meuvent cependant tous dans le sillage de l'Augustinisme.

Il n'existe pas de travail d'ensemble destiné à montrer le lien commun qui unit les philosophes théologiens que nous avons qualifiés d'augustiniens. Ce lien est essentiellement d'ordre philosophique et est constitué par une suite de thèses platoniciennes plus ou moins caractérisées.

Voici d'ailleurs, à titre de renseignement provisoire, la physionomie générale de l'Augustinisme philosophique médiéval :

Absence d'une distinction formelle entre le domaine de la philosophie et de la théologie, c'est-à-dire entre l'ordre des vérités rationnelles et celui des vérités révélées. Quelquefois, les deux ordres sont fusionnés pour constituer une sagesse totale, en partant de ce principe que les vérités possédées par les anciens philosophes sont le résultat d'une illumination divine, et qu'à ce titre elles font partie de la révélation totale. D'autres fois, les domaines de la philosophie et de la théologie sont affirmés comme distincts de droit, mais on n'arrive pas de fait à assigner un principe capable de sauvegarder cette distinction [1]. Même tendance d'ailleurs à effacer la séparation formelle de la nature et de la grâce. C'est ce fait de l'absorption de l'objet de la philosophie dans celui de la théologie, qui a fourni le prétexte et aussi une demi-justification à ce grief si souvent renouvelé, que les scolastiques n'ont pas su aborder l'examen des problèmes scientifiques indépendamment du dogme, et même que leur philosophie ne doit pas trouver place dans l'histoire de cette science [2]. Mais

Etudes comparées sur la philosophie de S. Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot, Paris-Lyon, 1891, et *Annales de philosophie chrétienne*, 1887-89 ; du même, *D'où vient que Duns Scot ne conçoit point la volonté comme S. Thomas d'Aquin*, dans Compte-rendu du IVe Congrès scient. intern. cath., Fribourg, 1898, p. 631 et suiv.; Werner, *Duns Scotus*, Wien, 1881 ; Seeberg R. *Die Theologie des Duns Scotus*, Leipzig, 1900 ; Minges P. *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus*, Paderborn, 1908 ; Ueberweg-Heinze, *Grundriss*, II, p. 320 et suiv.

[1] M. De Wulf, qui a soulevé diverses objections contre ma classification, observe que je « relève, comme une doctrine augustinienne, l'absence de distinction *formelle* entre le domaine de la philosophie et celui de la théologie. Non seulement cette doctrine n'est pas augustinienne, mais elle semble totalement étrangère à la scolastique ». *Le Traité De unitate formae de Gilles de Lessines* (Les Philosophes Belges, t. I) p. 21, n. 3. L'absence de distinction dont j'ai parlé n'est pas une doctrine, mais une absence de doctrine. Depuis que j'ai signalé ce point, que je considère comme fondamental dans la question, il a été suffisamment vérifié. *Dict. de théol. cath.*, I, 2503 ; III, 2270-71 ; Brunhes G. *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne*, Paris, 1903 ; Robert G. *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, Paris, 1909, p. 182 et suiv. ; Heitz Th. *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1909.

[2] Une semblable accusation est quelque peu vaine ; elle témoigne, en tout cas, d'une

cette accusation, qui a un fondement réel chez les théologiens augustiniens, n'a plus de raison d'être à l'égard de l'école thomiste, chez laquelle l'objet de la science et celui de la foi sont strictement définis et déclarés irréductibles l'un à l'autre, et les traités de science pure exécutés sans toucher jamais à une question théologique [1].

L'élément philosophique incorporé par les théologiens augustiniens étant d'origine platonicienne, ils professent plus d'estime pour Platon que pour Aristote. Ils s'accordent en général à déclarer que Platon, par sa théorie des idées séparées, n'a entendu autre chose que la théorie de la science divine, et ajoutent même quelquefois qu'Aristote a calomnié son maître en lui prêtant gratuitement une pensée contraire. Ils ont d'ordinaire peu d'estime pour Aristote qu'ils critiquent vivement, en lui reprochant ses erreurs, et reportent cette disposition d'esprit contre la nouvelle école dominicaine dont ils blâment le goût pour la science profane du Stagirite, l'usage qu'elle en fait en théologie, et son manque de fidélité aux Pères, c'est-à-dire à saint Augustin.

Dans le domaine même des doctrines, l'augustinisme médiéval professe la prééminence de la notion du bien sur celle du vrai, et tend à définir la seconde par la première ; il maintient une primauté analogue de la volonté sur l'intelligence, dans Dieu et dans l'homme. Dieu est, en conséquence, conçu comme le souverain bien de préférence à l'être premier et nécessaire ; son attribut radical est la bonté ou l'amour. C'est par l'acte de la volonté que l'homme atteint Dieu et, par suite, sa fin et sa béatitude dernière. De son côté, l'intelligence humaine n'accomplit son opération que sous l'action illuminatrice et immédiate de Dieu ; et c'est dans les règles éternelles et la lumière immuable de la science divine, qu'elle trouve le fondement de la certitude de sa connaissance. Cette prééminence accordée à la vie affective sur la vie intellectuelle d'une part, et la tendance, de l'autre, sinon à voir tout en Dieu du moins à faire appel à son action illuminatrice directe, constituent la base générale du mysticisme historique,

connaissance comparée des systèmes philosophiques très insuffisante. La cause de la dite confusion, chez les scolastiques qui la pratiquent, est saint Augustin lui-même, qui n'a fait que subir l'influence de Platon et de son école. Pour être conséquent, c'est Platon qui mêle les mythes religieux à sa philosophie, et plus encore le néo-platonisme alexandrin, qui n'est qu'un syncrétisme philosophico-religieux, qu'il faudrait faire disparaître de l'histoire de la philosophie.

[1] On peut s'en convaincre ici même par les *Quindecim Problemata* d'Albert le Grand, publiés dans la IIe Partie (p. 29), dans lesquels il écarte strictement toute donnée théologique et insiste sur son dessein de se maintenir exclusivement sur le domaine de la philosophie (p. 30, p. 51).

et les théologiens augustiniens du XIIIe siècle lui appartiennent soit pratiquement, soit théoriquement à des titres divers, mais réels.

Dans un autre ordre de problèmes, l'augustinisme enseigne que la matière première n'est pas une pure potentialité, mais une actualité positive, quoique infime. Elle recèle les principes ou raisons séminales des choses. Le régime de la composition par matière et forme s'étend aux substances spirituelles elles-mêmes. Celles-ci trouvant dans leur domaine un principe propre d'individuation, la matière, peuvent être multipliées en individus sous chaque espèce. L'âme humaine, substance spirituelle, déjà individualisée, avant son union au corps, ne tire pas sa singularité de son acte de conjonction avec ce dernier. Elle constitue une nouvelle forme dans le composé vivant et animal déjà existant. D'où la pluralité des formes substantielles dans l'homme.

Telles sont, sommairement énoncées, les thèses principales de philosophie dont les maîtres augustiniens du XIIIe siècle font le substratum de leur théologie et qui permettent de reconnaître aisément à quelle direction doctrinale ils appartiennent. Elles sont spécialement confinées dans le domaine de la psychologie et de la métaphysique et envisagées sous le point de vue moral. Leur défaut capital est de tendre à effacer les lignes de démarcation entre des notions et des données irréductibles les unes aux autres [1].

En présence de cette diffusion de l'esprit platonico-augustinien chez un aussi grand nombre de théologiens du XIIIe siècle, on est en droit de se demander où se trouve cette multitude, ce vulgus des gens d'étude dont parle Roger Bacon, en 1267, et qui ne jure, à Paris surtout, que par Albert le Grand. Il se trouve, sans doute, dans les auditeurs des deux écoles dominicaines, les plus célèbres et les plus nombreuses de la faculté de théologie [2].

[1] On trouvera des éléments justificatifs suffisants, bien qu'incomplets, dans la bibliographie indiquée, sous les noms des maîtres augustiniens et dans diverses notes précédentes. Bon nombre d'auteurs qui écrivent des études sur les penseurs du moyen âge le font sans idée directrice et ne savent pas atteindre à travers les in-folio les idées caractéristiques d'un auteur, ce qui rend leur travail peu fructueux. Cette classification des éléments constitutifs de l'Augustinisme a été adoptée par E. Portalié, *Dict. de théol. cath.*, I, col. 2503 et suiv. — Je regrette de ne pouvoir donner satisfaction aux critiques de M. De Wulf auxquelles j'ai déjà fait allusion (p. 55, n. 1). La différence de nos positions tient à ce que M. De Wulf est préoccupé avant tout de constater les ressemblances entre les systèmes, tandis que, me conformant à la loi qui préside aux divisions et aux classifications, je distingue les parties divisées par leurs différences et leurs oppositions.

[2] En 1256, au temps de la lutte des séculiers contre les Dominicains à l'Université de Paris, le Général des Dominicains, Humbert de Romans, écrit en parlant des premiers : Doctorum nostrorum pluralitatem atque multitudinem scolarium et doctrinae gratiam

Mais il est surtout dans la faculté des arts, le centre d'élection des études philosophiques, et dont la population l'emporte de beaucoup sur le reste de l'Université.

On ne peut se faire une juste idée de l'enseignement philosophique de la faculté des arts avant 1270, car dans l'état actuel de nos renseignements, nous ne connaissons à peu près rien de l'activité littéraire des maîtres de cette faculté, et cela seul pourrait nous renseigner sur la direction de leurs idées. Les productions philosophiques des maîtres ès arts ont été d'ailleurs très rares, si nous devons en croire Bacon [1] et appliquer proportionnellement aux clercs séculiers de la faculté des arts ce qu'il nous dit des maîtres séculiers de la faculté de théologie. Depuis quarante ans, écrit-il en 1271, les séculiers n'ont pas composé un seul traité de théologie, et se contentent d'utiliser en tout les travaux des Dominicains et des Franciscains [2].

La vaste encyclopédie scientifique d'Albert semble avoir défrayé l'enseignement et l'étude des arts et avoir dispensé les maîtres d'entreprendre, pour leur compte personnel, des travaux pour lesquels ils manquaient peut-être de ressources littéraires sans avoir la perspective d'atteindre d'aussi bons résultats. Le succès philosophique d'Albert battait encore son plein, lorsqu'en 1267 Roger Bacon nous a décrit sa suprématie incontestée sur les écoles de Paris [3]. Cependant, à ce moment et même plus tôt, quelques voix discordantes s'étaient fait entendre dans le monde des arts. Albert avait donné une direction à l'intelligence d'Aristote qui n'était pas celle

emulantes. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 310. Et Thomas de Cantimpré : Magistris et aliis saecularibus clericis invidiae causa fuit, quod fratres [Praedicatores] Parisiis plures, et prope omnes litteratiores in scholis auditores habebant, et in regimine praeeminebant. *Bonum universale de Apibus,* p. 181. Les maîtres séculiers font, par contre, cet aveu : Scolarium apud nos in theologia studencium raritatem. *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 254.

[1] Naturalis philosophia Aristotelis quae vix a triginta annis (il écrit cela en 1267) lecta est, et a paucis viris, *et a quibus scripta non sunt facta,* adhuc sciri non poterit apud vulgum. Charles, *Roger Bacon,* p. 376.

[2] Saeculares a quadraginta annis neglexerunt studium theologiae et philosophiae secundum veras vias illorum studiorum, occupati appetitu deliciarum, divitiarum et honorum, et corrupti causis ignorantiae praedictis ; ita quod totaliter dimiserunt vias antiquorum sapientum... Propter quod accidit ut saeculares a quadraginta annis nullum composuerunt in theologia tractatum, nec reputant se aliquid posse scire, nisi per decem annos, vel amplius, audiant pueros duorum ordinum. Nec aliter praesumunt legere sententias, nec incipere in theologia, nec unam lectionem, nec disputationem, nec praedicationem, nisi per quaternos puerorum in dictis ordinibus ; sicut manifestum est omnibus in studio Parisius et ubique. *Fr. Rogeri Bacon, Opera quaedam hactenus inedita,* ed. Brewer, p. 428-29.

[3] Voy. p. 45.

d'Averroès, et si le philosophe de Cordoue avait peine à lutter contre le philosophe de Cologne dans des écoles essentiellement chrétiennes, un certain nombre d'esprits se trouvèrent qui, pour des causes diverses, marchèrent derrière Aristote à la suite de son commentateur arabe. Ce sont ces philosophes, vraisemblablement peu nombreux, mais résolus et audacieux, qui constituèrent au XIIIe siècle, sur le terrain du péripatétisme, une direction philosophique en opposition à celle d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, et c'est entre ces deux camps que se livra la bataille sur la question de l'intelligence d'Aristote et de la position à prendre à l'endroit de sa philosophie.

Il est malaisé de déterminer avec précision le moment où se manifestent pour la première fois des tendances averroïstes chez quelques philosophes latins. On a été réduit jusqu'à ce jour à une connaissance indirecte de cet averroïsme, et la présente contribution est le premier apport notable qui nous mette en présence d'écrits véritablement averroïstes. Renan, ayant à traiter ce sujet dans son ouvrage sur *Averroès et l'Averroïsme*, en a été réduit à constater l'existence de cette forme de la pensée médiévale par les réfutations qu'en ont faites les contemporains. C'est ainsi qu'il fait appel tour à tour à Guillaume d'Auvergne, à Albert le Grand, à Thomas d'Aquin et à d'autres venus plus tard, pour établir le fait d'un averroïsme philosophique au XIIIe siècle. Non seulement il ne connaît pas d'écrit averroïste, mais il déclare ne pas posséder le nom d'un seul de ces philosophes. « On a pu remarquer, dit-il, qu'au XIIIe siècle ce n'est pas sans quelque peine que nous avons reconnu les averroïstes. Les réfutations de l'école dominicaine, les fureurs de Raymond Lulle nous ont seules révélé leur existence. Il serait impossible de désigner nommément un seul des maîtres qui avouaient ces doctrines [1]. »

Cette méthode indirecte, même pour établir le simple fait positif de l'existence d'un averroïsme latin, est absolument insuffisante, tant qu'on ne se trouve pas en présence de véritables réfutations qui peuvent servir de témoins. Or, cela n'a pas lieu avant la composition du traité d'Albert le Grand contre Averroès, en 1256. Des allusions transitoires à l'une ou l'autre théorie averroïste ne démontrent pas, en effet, que l'on s'attaque à d'autres qu'à Averroès lui-même dont les écrits sont introduits dans la société chrétienne. H. Reuter, en cherchant à placer l'apparition de l'averroïsme vers 1230, fait certainement remonter ce phénomène plus haut que

[1] Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 318.

ne l'autorisent les documents et ne le comporte la vérité [1]. Les documents utilisés par Reuter pour faire la preuve n'ont ni la portée, ni la signification qu'il leur donne [2]. On possède, en effet, des témoignages nombreux, et nous en avons déjà cité plusieurs indépendamment de ceux indiqués par Reuter, que dès les premières années du siècle, le monde scolaire parisien est le centre d'une fermentation doctrinale qui inspire des soucis et des craintes, soit à l'autorité ecclésiastique, soit aux esprits modérés et conservateurs de certains des contemporains [3]. Le grief général alors allégué, c'est que la philosophie réagit vivement sur la théologie dont elle transforme la langue et les préoccupations ; les théologiens empiètent sur la philosophie, et les philosophes sur la théologie. Mais ces griefs n'ont rien de spécial qui permette de voir dans le mouvement philosophique des écoles des traces de doctrines averroïstes.

On retrouve des plaintes identiques au courant du XIIe siècle et même plus tôt, au temps où l'influence de la dialectique aristotélicienne exerce son action sur la science théologique, et où l'averroïsme était encore à naître. Ni les lettres de Grégoire IX, du 7 juillet 1228 [4], ni la condamnation des dix propositions de théologiens, le 13 janvier 1241 [5], ni la condamnation de Jean de Brescain, le 21 décembre 1247 [6], ne laissent apercevoir l'existence d'une doctrine ayant une couleur averroïste. Bien au contraire, ces condamnations qui nous font connaître des points particuliers qu'on a jugé prudent de condamner, témoignent que les thèses averroïstes n'étaient pas encore en circulation.Car si l'on a cru devoir se prémunir contre des propositions d'une importance très secondaire, on n'aurait pas manqué de porter des condamnations contre des erreurs autrement graves et dangereuses. Or, il n'existe aucune condamnation jusqu'à celle de 1270, qui soit relative à l'averroïsme [7]. Pareillement le texte de Roger Bacon qu'on allègue pour établir qu'il est averroïste et dans lequel il prétend que Guillaume d'Auvergne a soutenu deux fois à Paris, en sa présence, les mêmes théories, adoptées en outre par Robert Grossetête et Adam de Marisco [8], ce texte est inter-

[1] *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter,* II, p. 136.

[2] *L. c.*, p. 136-145.

[3] Voy. p. 16 et suiv.

[4] Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 114.

[5] *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 170.

[6] *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 206.

[7] Reuter s'est mépris en plaçant à la date de 1240 la condamnation de 1270 qui vise effectivement des propositions averroïstes. *Geschichte der religiösen Aufklärung*, II, p. 136-37.

[8] *Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita,* ed. Brewer, pp. 74-75; Reuter, *l. c.*, p. 143.

prêté à faux, ainsi que nous l'établirons plus loin, car la théorie de Bacon n'a rien d'averroïste pour le fond.

Nous devons donc nous rabattre sur des données positives pour assigner une date à l'apparition de l'averroïsme parisien. C'est Bacon qui nous fournit la première. Il écrit, en effet, en parlant de la question averroïste de l'intellect : « De mon temps, on ne parlait pas de ces sortes d'erreurs, chacun les tenait pour hérétiques, comme tout ce qui contredit la foi et la philosophie, et nous ne daignions pas soulever une question à ce sujet, tant l'absurdité en est grande [1]. » Puisque du temps de Bacon, et il entend toujours sous ce mot la durée de sa carrière doctrinale, antérieure à son éloignement de la vie scolaire [2], on ne daignait pas discuter l'opinion d'Averroès, c'est que personne ne la soutenait encore, et qu'on se contentait universellement de la déclarer hérétique. Or, on peut placer le temps spécialement visé par Bacon de 1245 à 1257.

C'est le traité d'Albert le Grand, *De Unitate intellectus contra Averroem* qui fournit le premier point de repère pour déterminer le moment où l'averroïsme a fait son apparition dans le monde latin du XIIIe siècle. La composition de ce traité est indubitablement de 1256 ; il a été écrit par Albert, pendant son séjour à la cour romaine, par ordre d'Alexandre IV [3], preuve

[1] Charles, *Roger Bacon*, p. 227.

[2] En 1267, Bacon déclare : Recolens me jam a decem annis exulantem quantum ad famam studii quam retroactis temporibus obtinui. *Opera inedita*, éd. Brewer, p. 7. C'est à tort que C. Jourdain comprend le mot d'exil comme d'un éloignement de l'Angleterre. *Excursions historiques*, p. 142. Le texte et le contexte (voy. le Ier chap. de l'*Opus Tertium*) montrent clairement qu'il s'agit d'un éloignement de Bacon de la vie scolaire, lequel tombe en 1257. En 1267, il déclare qu'il y a quarante ans qu'il a appris l'alphabet (éd. Brewer, p. 65). On peut donc faire remonter sa carrière scientifique vers 1245. Voy. aussi la note 1, p. LIX, où il indique la publication de l'encyclopédie d'Albert le Grand comme faite de son temps. Or cette publication va de 1245 à 1256 (*Revue Thomiste*, V, p. 95), ce qui confirme les données précédentes.

[3] Thomas de Cantimpré nous apprend qu'Albert fut appelé à Rome par Alexandre IV pour prendre la défense des Ordres religieux, lors des attaques de Guillaume de Saint-Amour : Maxime magistri Alberti fratris ordinis Praedicatorum ad hoc specialiter a Domino Papa vocati et aliorum praelatorum atque magnorum virorum disputationes prolixas et magnas, habitas Anagniae coram multis. A la suite de ces disputes, le livre de Saint-Amour *De novissimorum temporum periculis* fut condamné. *Universale bonum de Apibus*, lib. II, cap. X, 23. La condamnation est datée d'Anagni, 5 oct. 1256. *Chart. Univ. Paris.*, I, 331. Or, Albert le Grand, qui a plus tard inséré la partie principale de ce traité dans sa Somme théologique, nous déclare à cette occasion : Haec omnia aliquando collegi in curia existens ad praeceptum Domini Alexandri Papae, et factus fuit inde libellus quem multi habent, et intitulatur contra errores Averrois, et hic etiam posita sunt ut perfectior sit scientia Summae theologicae. *Summa Theologica*, II P., quaest. 77, memb. 3, ad finem, ed. Paris, t. XXXIII, p. 100. Echard lit *ibidem*, au lieu de *etiam*, et l'on doit avoir plus de confiance en sa lecture. *Script. Ord. Praed.*, I, p. 168.

non équivoque que le Saint-Siège avait l'œil ouvert sur la destinée de l'enseignement d'Aristote.

Le fait qu'Alexandre IV a demandé à Albert de composer son traité, témoigne que les circonstances du moment en exigeaient la publication. Les idées averroïstes devaient avoir fait leur apparition dès 1256, cette théorie surtout, constamment placée en tête des erreurs attribuées au commentateur arabe d'Aristote, qu'il n'y a qu'un intellect commun et unique pour tous les hommes. Certaines données nous permettent encore d'apporter plus de précision sur cette question de l'apparition de l'averroïsme latin.

Dès les premiers mots de son traité, Albert en motive la composition par ce fait que plusieurs personnes qui enseignent la philosophie ont des doutes touchant la question de la nature de l'intellect et de son état après sa séparation d'avec le corps [1]. Ce n'est donc pas encore un enseignement positif averroïste qu'Albert combat, mais les premiers doutes qui résultent de l'enseignement d'Aristote, depuis que la faculté des arts de l'Université de Paris, par son règlement de 1255, a organisé l'interprétation régulière du texte d'Aristote [2], et ouvert la voie à une discussion critique. Albert s'attaque si peu à un enseignement positif, ou à des écrits averroïstes, que les trente arguments qu'il propose en faveur de la thèse averroïste ont été imaginés par lui ou empruntés aux écrits des péripatéticiens, ainsi qu'il le déclare lui-même [3]. Il n'aurait certes pas procédé ainsi, si l'averroïsme latin eût déjà produit quelques monuments littéraires. Le titre de son livre nous indique d'ailleurs que c'est contre Averroès et non contre des averroïstes qu'il combat. Quinze ans plus tard, il en sera tout autrement avec Thomas d'Aquin, qui s'adressera aux averroïstes, sur un ton et avec des allusions qui ne permettent pas de doute sur la réalité de l'enseignement qu'il combat [4]. Le traité d'Albert, au contraire, est d'allure très pacifique. Il y avoue lui-même candidement qu'il est en présence d'objections très difficiles [5]. Plus

[1] Quia apud nonnullos eorum qui philosophiam profitentur, dubium est de animae separatione a corpore. Cap. I, ed. Paris, t. IX, p. 437.

[2] Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 277.

[3] Haec igitur sunt quae partim ingenio proprio, partim ex dictis Peripateticorum collegimus et sunt difficilia valde ad solvendum. Cap. IV, p. 452.

[4] En 1270, Thomas écrira : Inolevit siquidem iamdudum circa intellectum error apud multos ex dictis Averrois sumens exordium... *De unitate intellectus*, cap. I. L'expression *inolevit iamdudum* est relative et assez vague pour ne pas requérir une date antérieure à celle qui découle des données que nous utilisons. Dans un sermon prêché à Paris vers le même temps, Thomas en s'en prenant aux averroïstes pour certaines théories morales les appelle *novi argumentatores*. Plus loin, chap. VII, à la fin.

[5] Voy. la note précédente.

tard, quand il incorporera son premier traité dans sa Somme théologique, il ne manquera pas de nous dire que cette erreur a fait de tels progrès qu'elle trouve plusieurs défenseurs [1]. Il ne semble pas d'ailleurs, d'après cette expression, que même à ce moment, qui est vraisemblablement celui où se fait sentir l'action de Siger de Brabant et de ses alliés, le nombre des averroïstes déclarés ait été bien considérable, ce qui concorde avec les renseignements que nous trouverons plus avant.

On est donc, croyons-nous, très proche de la vérité en plaçant l'apparition de l'averroïsme latin après 1250. Les événements relatifs à son progrès peuvent être ainsi échelonnés : règlement de la faculté des arts de Paris, 9 mars 1255, ordonnant l'enseignement officiel des écrits d'Aristote ; publication du traité d'Albert le Grand, *De Unitate intellectus contra Averroem*, en 1256 ; lettres d'Urbain IV, 19 janvier 1263, renouvelant les décrets de Grégoire IX, y compris la prohibition d'enseigner Aristote ; 1260-1269, séjour de Thomas d'Aquin et de Guillaume de Moerbeke en Italie, pendant lequel sont élaborés les traductions nouvelles d'Aristote et les nouveaux commentaires critiques ; 1267, apparition de la personnalité de Siger de Brabant dans le domaine de l'histoire ; enfin, venue de Thomas d'Aquin à l'Université de Paris, en 1269, et débuts de la grande querelle dont l'historique fera l'objet de la suite de cette étude.

Nous pourrions, dès maintenant, exposer le point de vue auquel se sont placés les averroïstes latins et l'ensemble de leurs idées touchant l'interprétation d'Aristote ; nous croyons cependant qu'il est plus à propos de remettre cet examen au moment même où nous aurons à parler des doctrines de Siger de Brabant, le principal représentant de l'averroïsme propagé parmi les penseurs chrétiens du XIIIe siècle. Nous devons, en attendant, commencer à faire connaissance avec cette étrange personnalité, et même la dégager tout d'abord des confusions et des erreurs qui, jusqu'en ces derniers temps, en ont gravement altéré la figure.

[1] Dixerunt quidam Arabes, sicut et Averroes, et quidam alii, quod unus numero intellectus est in omnibus animabus et in omnibus hominibus. Et hic error intantum invaluit, quod plures habet defensores. *Summa Theologica,* P. II, quaest. 77, memb. 3, t. XXXIII, p. 75.

CHAPITRE III.

LE PSEUDO-SIGER DE BRABANT

Avant d'entrer dans une étude directe de la personne et des écrits de Siger de Brabant, il est nécessaire d'éliminer définitivement les plus grossières erreurs qui, depuis bientôt deux siècles, ont vicié les travaux, grands et petits, consacrés à mettre en meilleur jour cette énigmatique figure. C'est ce que nous essayons de faire dans ces premières pages en tirant au clair ce qu'on est en droit d'appeler la pseudo-biographie de Siger de Brabant.

Les seuls renseignements que nous possédions sur le lieu d'origine de Siger [1] nous sont fournis par son nom et son bénéfice ecclésiastique. Le Brabant, à n'en pas douter, est sa patrie. Nous le trouvons en effet ainsi qualifié au temps de sa célébrité à l'Université de Paris et dans plusieurs des écrits connus que l'on possède de lui. Le Brabant, au XIII[e] siècle, est un duché de l'Empire, compris entre la Sambre, la Meuse et l'Escaut et dont Bruxelles est aujourd'hui le point central. En outre, dans la citation de l'inquisiteur de France, le 23 novembre 1277, Siger est qualifié de chanoine de Saint-Martin de Liége [2]. Il est donc vraisemblable que Siger était originaire du diocèse dans lequel se trouvait son bénéfice. Parfois cependant des clercs étaient bénéficiers ailleurs que dans leurs diocèses d'origine.

[1] On trouve sous des formes diverses le nom de Siger: Sigier, Suger, Zegher, etc. V. Le Clerc, *Histoire littéraire de la France*, XXI, Paris, 1847, 28-29. Quant à ce qui concerne spécialement Siger de Brabant, son nom se rencontre écrit dans les formes latines: Sigerus, Sygerus, Segerus et Sugerus, et les deux formes italiennes: Sigieri (Dante) et Sighier (Il Fiore).

[2] Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. V, col. 1812.

Quant à la date de la naissance de Siger, elle résulte des seules inductions que peuvent autoriser les faits suivants. En 1266, il est un maître déjà connu de la faculté des arts à l'Université de Paris. On pouvait enseigner les arts, d'après les règlements, dès l'âge de vingt et un ans [1]. Il semble difficile que Siger ait atteint la notoriété que nous constatons, en 1266, s'il n'avait alors une trentaine d'années. D'autre part, il est encore professeur d'arts onze ans plus tard, en 1277, lors de sa condamnation. Les professeurs d'arts passant régulièrement à l'étude de la théologie pour arriver au sacerdoce, il est difficile de donner de nombreuses années d'enseignement d'arts à Siger avant l'année 1266 [2]; ce qui nous ramène à la première induction, que Siger pouvait avoir alors une trentaine d'années, et une quarantaine lors de sa condamnation. On pourrait donc le faire naître, avec quelque vraisemblance et probabilité, vers 1235. Mais ces inductions, il est à peine besoin de le dire, ne valent pas plus que les données qui leur servent de base, et elles sont, on vient de le voir, assez flottantes.

Le peu de lumière que l'on a obtenu jusqu'à ces derniers temps sur Siger de Brabant, l'a été d'une façon lente et pénible. Non seulement les renseignements positifs ont fait défaut, mais une confusion de personnes a encore faussé, dès l'origine, l'intelligence des quelques vestiges que nous possédons sur cette curieuse personnalité.

Une identification fâcheuse de Siger de Brabant avec Siger de Courtrai a fait passer, chez les premiers historiens, les titres tout personnels du second sur la tête du premier. C'est par cet artifice, ou plutôt, par cette confusion qu'à la suite d'Echard [3] et surtout de V. Le Clerc [4], l'on avait vu dans Siger de Brabant et Siger de Courtrai un seul individu, maître en théologie de l'Université de Paris, associé du collège de Sorbonne, lié avec le fondateur Robert de Sorbon, donateur de livres et d'argent à l'institution dont il était membre, compagnon d'armes de Guillaume de Saint-Amour dans sa lutte contre les religieux mendiants, et enfin, après être venu à résipiscence, disciple de saint Thomas d'Aquin et propagateur zélé de ses doctrines. Et cependant, autant d'erreurs que de mots. Plusieurs, il est vrai,

[1] Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 78.

[2] En 1270, il déclare qu'il a réfléchi *a longo tempore* sur une question de philosophie. IIe Partie, p. 169.

[3] *Scriptores Ordinis Praedicatorum,* I, 288, 295, 395.

[4] *Histoire littéraire de la France*, XXI, 96-127. A.-F. Ozanam avait déjà publié, d'après les notes que Le Clerc lui avait communiquées avant l'impression de son propre travail, une courte notice sur Siger de Brabant : *Dante et la philosophie catholique au XIIIe siècle,* Paris, 1872, p. 467, t. VI des Œuvres complètes.

ont été déjà abandonnées, mais les autres subsistent encore, et non les moindres. C'est qu'en effet, divers écrivains qui ont reconnu l'impossibilité de l'identification des deux Siger se sont arrêtés trop tôt en route, en ne se rendant pas compte de toutes les conséquences que l'acceptation de la dualité impliquait. Tout en affirmant la distinction des deux maîtres, ils ont continué à attribuer à Siger de Brabant des titres ou des actes qui lui étaient échus au moyen de l'identification démontrée fausse. Enfin, l'erreur fondamentale qui avait été le principe des autres, celle due à Guillaume de Tocco, n'a pas encore été mise au jour, et elle subsiste avec ses conséquences jusque chez les derniers historiens de Siger de Brabant.

C'est Echard, dit-on, qui, le premier, a créé la confusion [1]. A vrai dire, le bibliographe dominicain, qui a touché la question très accidentellement, n'affirme nulle part qu'il considère les deux Siger comme un seul et même individu. Echard, cependant, semble bien avoir fourni le point de départ à l'équivoque en reconnaissant dans Siger de Brabant, accusé d'hérésie en 1277, le légateur d'ouvrages à la Sorbonne, ce qui, certainement, convient au seul Siger de Courtrai. On pourrait, à la rigueur, soutenir que dans la pensée d'Echard, ce titre de donateur appartient aussi à Siger de Brabant et qu'ainsi il ne commet pas de confusion, comme a cherché à l'établir Carlo Cipolla [2] dans une importante étude sur *Siger de Brabant dans la Divine Comédie* [3], mais on verra que la chose est sans fondement, après les conclusions que nous avons à établir.

Victor Le Clerc, dans la biographie de Siger de Brabant qu'il a composée pour l'*Histoire de la France* [4], a adopté résolument la théorie de l'identité des deux Siger et s'est efforcé de la défendre par de nouveaux arguments. « Nous osons même, dit-il, en nous arrêtant à une idée que nous n'avions d'abord avancée qu'avec défiance, le regarder (Siger de Brabant) comme le même docteur de Sorbonne que Siger de Courtrai. » Et quelques lignes plus loin : « On est, du moins, averti que, dans toute cette notice, nous ne faisons qu'un seul homme de Siger de Brabant et de Siger de Courtrai [5] ».

[1] « Quétif et Echard, premiers auteurs de la confusion », G. Paris, *La Poésie au moyen âge,* Paris, 1895, p. 173. C'est Echard seul qui est l'auteur des deux biographies où se trouvent les données sur la question. Nous verrons plus loin que le premier auteur de la confusion est un historien de Sorbonne à qui Echard l'a empruntée.

[2] P. 115-118, voy. la note suivante.

[3] *Sigieri nella Divina Commedia*, Giornale storico della letteratura italiana, vol. VIII, 1886, pp. 53-139.

[4] T. XXI, pp. 96-127.

[5] P. 100.

Quelques années après, Kervyn de Lettenhove, acceptant les résultats de Le Clerc, essayait de faire avancer la question de la personnalité du prétendu Siger de Brabant-Courtrai en identifiant ce Siger bicéphale à un troisième Siger, Siger de Gulleghem [1]. Inutile de dire que cette identification est sans fondement historique et qu'elle a été à peine connue [2].

Par contre, l'étude de Le Clerc allait défrayer longtemps les travaux postérieurs, les histoires de la philosophie comme les commentaires de Dante [3], même après que quelques publications avaient mis à nu l'erreur fondamentale de l'identification de Siger de Brabant avec Siger de Courtrai.

L. Delisle avait fourni, en effet, par la publication de son ouvrage *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale* [4], quelques données qui devaient faire entrer dans une phase nouvelle la question jusque-là si obscure des deux Siger. Des renseignements mis au jour par l'Administrateur général de la Bibliothèque nationale, il résultait que Siger de Courtrai était procureur de Sorbonne en 1315, que, devenu doyen de l'église de Sainte-Marie de Courtrai, il était mort le 30 mai 1341, laissant en legs à la Sorbonne, par testament de cette même année, huit volumes des écrits de saint Thomas d'Aquin et la fondation d'un anniversaire [5]. Dès lors, il devenait visible qu'il ne pouvait y avoir rien de commun, à part

[1] *Siger de Gulleghem, docteur en théologie de l'Université de Paris au XIIIe siècle,* dans Bulletins de l'Académie royale de Belgique, t. XX, 1re partie, Bruxelles, 1853, 252-59.

[2] G. A. Scartazzini a cependant accepté cette identification : *La divina Commedia di Dante Alighieri*, Leipzig, 1882, t. III, p. 267. Nous ne nommons que pour mémoire l'identification de Siger de Brabant avec Suger, abbé de Saint-Denis († 1151), proposée par N. Tommaseo, *Commedia di Dante*, Milano, t. III, 1866, col. 195 et suiv.; et celle de H. F. Cary avec un moine de l'abbaye de Gemblours de la fin du XIIe et du commencement du XIIIe siècle : *The Vision, or Hell, Purgatory, and Paradise of Dante Alighieri,* London, t. III, 1831, p. 212. L'origine de cette dernière confusion est dans l'attribution de la légende de Serlon à Siger de Brabant. Nous y reviendrons à la fin de cette étude.

[3] Voy. les auteurs cités par Cl. Baeumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant, Eine philosophische Streitschrift aus dem XIII. Jahrhundert, zum ersten Male vollständig herausgegeben und besprochen.* Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. IV, Heft VI, Münster 1898, p. 75-76.

[4] Paris, 1874.

[5] II, p. 173-74. L'acte qui établit que Siger de Courtrai était procureur de Sorbonne se trouve dans le cartulaire de ce collège (Nat. Latins, 16069, fo 148v). Les renseignements sur la mort et le legs sont publiés par L. Delisle d'après le ms. 16574 fo 32v, où on lit : Anno domini MCCCXLI, venerunt ad socios domus de Sorbona octo volumina sancti Thomae ex legato magistri Sigeri de Cortraco, decani ecclesiae beatae Mariae Cortracensis et condam socii hujus domi. Et ordinatum fuit per deputatos quod pro anima ejus fieret anniversarium. Le ms. porte en marge comme jour de la mort de Siger de Courtrai, le 30 mai 1341. L'observation de Cl. Baeumker, à ce sujet, n'est donc pas fondée. *Die Impossibilia*, 76, n. 5, à la fin.

la similitude de nom et d'origine, entre Siger de Courtrai, mort en 1341, et Siger de Brabant que Dante voit au séjour des bienheureux en 1300 et qui était effectivement mort dès 1284, comme nous le démontrerons dans la suite. Ce fait de la dualité fut clairement observé et établi par Ch. Potvin dans son mémoire sur *Siger de Brabant* [1] et généralement accepté depuis par ceux qui ont traité spécialement cette question.

Après ce dédoublement qui rejetait Siger de Courtrai en plein XIVe siècle, que devenaient les affirmations d'Echard déclarant que Siger avait été collègue de Robert de Sorbon et contemporain de saint Thomas d'Aquin, et celles de Le Clerc ajoutant que Siger avait pris part à la querelle de Guillaume de Saint-Amour contre les Ordres mendiants, toutes choses qui nous ramenaient jusque vers le milieu du XIIIe siècle ? Que devenaient à leur tour les autres données réunies en commun sur la tête d'un seul Siger de Brabant-Courtrai et dont nous avons parlé plus haut ?

Nous l'avons déjà dit : le partage des titres historiques acceptés jusqu'à ces dernières années n'a pas encore été rigoureusement opéré entre les deux Siger. Carlo Cipolla va même jusqu'à établir dans une longue argumentation que, sur l'autorité d'Echard, on doit maintenir un troisième Siger, lequel serait un second Siger de Courtrai, contemporain de Robert de Sorbon et ennemi des mendiants [2]. Cl. Baeumker a résumé et discuté au long les conclusions de C. Cipolla, mais ne s'y est pas rallié [3]. Il accorde néanmoins que l'opposition faite par Cipolla à l'identification de Siger de Brabant avec le *Mastro Sighier* nommé dans *Il Fiore* de Durante, mérite d'être prise en considération [4]. Tout cela, on le voit, nous laisse fort incertains, et l'héritage se trouve encore en partie indivis entre les deux ou les trois homonymes.

Il serait superflu de nous arrêter plus longtemps à signaler les fausses pistes suivies dans ce problème d'histoire et à énumérer les confusions qui subsistent encore. Le mieux est de tenter de découvrir la source première des erreurs. Il sera aisé dès lors de répartir les données afférentes à Siger de Brabant et à Siger de Courtrai, et de voir finalement à combien peu de chose se réduit le résidu de cet étonnant imbroglio.

[1] *Bulletins de l'Académie royale des sciences de Belgique*, IIme série, t. XLV, 1878, 330-357. Alphonse Wauters avait déjà utilisé dans la même publication (t. XL, 1876, p. 357) les renseignements de L. Delisle.

[2] *Giornale storico*, p. 117 et suiv.

[3] *Die Impossibilia des Siger von Brabant*, pp. 92-103.

[4] *L. c.*, p. 105. Nous traiterons plus loin la question du *Fiore*, et nous donnerons la preuve positive de l'identité des deux Siger.

C'est un texte de la biographie de saint Thomas d'Aquin par Guillaume de Tocco qui a servi de point de départ aux erreurs et aux confusions mentionnées plus haut. Au chapitre IV de son ouvrage, Tocco traite spécialement de l'activité littéraire de saint Thomas. Après avoir dressé un catalogue de ses œuvres, il désigne les erreurs et les hérésies que le grand docteur a réfutées ou combattues. C'est ainsi qu'il signale successivement l'averroïsme, les théories de Guillaume de Saint-Amour sur la vie religieuse, les erreurs des fratricelles libertins, celles des Grecs et des Juifs [1]. On chercherait en vain dans l'ordre d'énumération adopté par Tocco quelque chose qui correspondît à une chronologie réelle. Pour ne parler que des deux premiers chefs, les seuls qui nous intéressent ici, l'averroïsme et la polémique contre les Ordres religieux, il est visible qu'il y a dans le mode de les présenter une interversion manifeste.

Les luttes de saint Thomas contre Guillaume de Saint-Amour et les averroïstes sont en effet relatives chacune à l'un de ses séjours à Paris comme maître à l'Université, et marquent deux moments caractéristiques de sa carrière de polémiste dans ce milieu. L'action de Thomas d'Aquin contre Guillaume de Saint-Amour est de l'année 1257, celle contre l'averroïsme est de 1270. Elles sont séparées l'une de l'autre par la distance de treize années et se rapportent à un ordre d'idées et de faits tout différents [2]. C'est à la dernière date que Thomas a écrit contre les averroïstes et spécialement contre Siger de Brabant. En conséquence, on ne s'explique l'interversion de Guillaume de Tocco que par une connaissance très insuffisante de ces points spéciaux de la vie de son héros.

L'autorité du biographe primitif de saint Thomas dans les questions de chronologie et de critique est très faible. Bernard de Rubeis et le P. Denifle l'ont justement fait remarquer à propos même du récit de la querelle de Guillaume de Saint-Amour [3]. Tocco a été disciple de Thomas d'Aquin à Naples, c'est-à-dire, tout au plus, pendant les deux dernières années de la vie du saint. Il n'a vraisemblablement pas quitté l'Italie avant de venir à Avignon, en 1318, pour l'affaire du procès de canonisation de son maître [4]. Cela nous reporte assez tard dans les premières années du

[1] *Acta Sanctorum*, t. I martii, Antverpiae, 1668, p. 666, n. 20.

[2] On trouvera plus avant les données relatives à ces faits.

[3] Sus deque miscet omnia Guillelmus de Tocco. *De gestis et scriptis ac doctrina S. Thomae Aquinatis*, p. 217, a. — Guillelmus de Tocco... omnes disceptationes contra Guillelmum de S. Amore falso ad aetatem Clementis IV et Johannis Vercellensis refert. Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, 313.

[4] Quétif-Echard, *Scriptores Ord. Praed.*, I, p. 539.

XIVe siècle. On comprend qu'écrivant loin du temps et du théâtre des événements et avec un médiocre souci de la critique, l'historien ait commis des méprises comme celle que nous signalons, laquelle n'est d'ailleurs pas isolée.

C'est Siger de Brabant dont le nom domine l'averroïsme parisien du XIIIe siècle que saint Thomas a personnellement combattu. Or, Tocco ne paraît rien soupçonner de cela. Si Siger devait être cité par lui, c'était à propos d'averroïsme. Néanmoins, aucune personnalité n'est désignée par Tocco à ce sujet. Par contre, après nous avoir parlé de l'averroïsme, il passe, par une interversion chronologique très choquante, au fait de Guillaume de Saint-Amour en nous laissant entendre que, dans sa pensée, cette question est postérieure à la première; et il désigne alors expressément le seul Siger parmi les acolytes de maître Guillaume. « Après cette erreur (des averroïstes), dit-il, notre Docteur (Thomas d'Aquin) en détruisit, à Paris, une nouvelle. Cette erreur ne fut pas l'œuvre d'un infidèle, mais de chrétiens qui en cela ne l'étaient pas; elle fut mise au jour par Guillaume de Saint-Amour, Siger et leurs adeptes [1] ». Ainsi, tandis que Tocco ne rapproche pas le nom de Siger de l'averroïsme dans lequel il a joué le premier rôle, il le place près de celui de Saint-Amour avec lequel il n'a rien à faire.

Siger, en effet, n'a pas à paraître en cette occurrence. La guerre entreprise par Guillaume de Saint-Amour contre les Dominicains, sous le couvert de l'Université, mais en réalité pour le compte de quelques maîtres séculiers de la faculté de théologie, nous est bien connue [2]. Commencée

[1] Post hunc errorem praedictus Doctor Parisiis destruxit alium de novo exortum : qui error non fuit ab infideli commentatione exortus, sed a fidelibus, in hoc non fidelibus, Guilhelmo de Sancto Amore, Segero et aliis eorum sequacibus adinventus. *Acta SS.*, t. I martii, p. 666. C. Cipolla, qui connaît ce texte de Tocco, a bien vu que c'est lui qui a fourni la base de l'affirmation qu'on trouve chez les anciens éditeurs de saint Thomas et dont il sera question plus loin, mais il a eu tort de lui accorder une autorité qu'il n'a pas, et de ne pas avoir soupçonné l'anachronisme. *Giornale storico*, VIII, p. 128.

[2] M. Perrod a publié sur ce sujet une étude, *Maître Guillaume de Saint-Amour*, Paris, 1895 (parue déjà dans la *Science sociale*, même année). Les informations de l'auteur sont insuffisantes et ses jugements inexacts, comme nous l'avons établi pour les points fondamentaux, dans notre article *De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne Université de Paris*, Revue Thomiste, 1896, p. 133. Le dossier de cette affaire se trouve dans Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, t. I, aux années 1253-59. Voy. aussi S. Bonaventurae *Opera*, ed. Quaracchi, t. V, 1891, p. VI et suiv. *Magistri Guillelmi de Sancto-Amore opera omnia*, Constantiae [Parisiis], 1632. Dans une refonte de son travail, M. Perrod a loyalement rectifié les inexactitudes qui s'y étaient primitivement introduites. *Etude sur la vie et sur les œuvres de Guillaume de Saint-Amour*, dans

en 1252 [1], elle occupe les années suivantes. Le célèbre pamphlet de Guillaume de Saint-Amour *De periculis novissimorum temporum* est de 1255 [2], et la réponse de saint Thomas d'Aquin *Contra impugnantes Dei cultum*, de 1257 [3]. Le dernier acte relatif à cette affaire, déjà assoupie par la condamnation du *De periculis* et le bannissement du fauteur principal, est du 24 septembre 1259 [4]. Or, par les actes officiels et les sources multiples concernant cette ardente querelle, nous connaissons, sans ombre de doute, les noms des acteurs notoires, et nulle part celui de Siger n'est prononcé. Dans sa lettre du 17 juin 1256, Alexandre IV indique Guillaume de Saint-Amour, Eudes de Douai, Nicolas de Bar-sur-Aube et Chrétien de Beauvais comme les agents principaux de la rébellion et de la résistance, *tanquam principales hujusmodi rebellionis et contumacie incentores* [5]. L'un ou l'autre nom est encore connu [6], mais de Siger, il n'est question nulle part. On ne peut donc placer avec Tocco le nom de Siger à côté de celui de l'auteur du *De periculis*, et encore moins dire avec Gaston Paris que Siger « prit, avec Guillaume de Saint-Amour, la première place parmi les adversaires des Dominicains [7] ».

D'ailleurs, la guerre entreprise contre les Dominicains fut déclarée et conduite par les membres du clergé séculier de la faculté de théologie et non par les professeurs des autres facultés, parmi lesquels se trouvera, mais plus tard, Siger de Brabant [8]. Si la faculté des arts se laissa entraîner dans la lutte, ce fut dans des questions statutaires relevant de l'ordre intérieur de l'Université, mais non dans la question doctrinale qui faisait le fond du débat entre les séculiers et les réguliers. La querelle théologique était en

Mémoires de la Société d'émulation du Jura, 1902, Lons-le-Saunier, pp. 61-252; Seppelt F. X. *Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrhunderts*, dans Kirchengeschichtliche Abhandlungen, Breslau, t. III (1905), p. 197 et suiv.

[1] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 226.

[2] Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, 296.

[3] [Soldati], *SS. Thomae Aquinatis et Bonaventurae Opuscula adversus Guillelmum a S. Amore ejusque asseclas*, Romae, 1773, t. I, p. XXII; *Chart. Univ. Paris.*, I, 297. C'est à tort que Le Clerc (*Hist. litt. de la France*, XIX, 102, et G. Paris, *La Poésie au moyen âge*, 167) donnent la date de 1266.

[4] *Chart. Univ. Paris.*, I, 402.

[5] *Chart. Univ. Paris.*, I, 321.

[6] *Chart. Univ. Paris.*, I, 330; Cantipratanus Th. *Bonum universale de Apibus*, lib. II, cap. X, n. 27, p. 179.

[7] *La Poésie au moyen âge*, p. 167.

[8] Nous savons par G. de Saint-Amour lui-même que le *De Periculis* était l'œuvre exclusive des théologiens et des canonistes : Ego una cum aliis magistris et scholaribus theologiae et magistris decretorum collegi auctoritates praedictas. *Opera omnia*, p. 109.

dehors du domaine de la faculté des arts, à laquelle Siger ne cessa jamais d'appartenir, ainsi que nous le verrons plus avant [1].

Enfin, la première apparition de Siger de Brabant dans l'histoire est de 1266, et la période connue de son activité professorale occupe les dix années suivantes, ce qui nous conduit beaucoup trop tard pour permettre de croire avec quelque probabilité qu'il était déjà maître au temps de la querelle de Guillaume de Saint-Amour, surtout si nous considérons que sa carrière fut subitement brisée en 1277, au temps de sa plus grande renommée.

Ainsi donc, rien n'autorise à parler de Siger de Brabant jusqu'à l'année 1266. Avant cette date, Siger n'existe pas pour l'histoire.

Avec la suppression de l'anachronisme signalé tombe aussi le rapprochement que l'on a fait entre quelques vers de Rutebeuf et le nom de Siger de Brabant. Victor Le Clerc l'a établi le premier [2] et a eu des imitateurs [3]. Le célèbre trouvère écrit dans « Li diz de maître Guillaume de Saint-Amour » :

Bien avez oï la descorde
(Ne covient pas que la recorde)
Qui a dure tant longuement
(Vij. ans tos plains entirement)
Entre la gent Saint-Dominique
Et cels qui lisent de logique [4].

Ce morceau porte avec lui-même sa date. Il est du commencement de 1259, puisque « la descorde » qui dure depuis « Vij ans tos plains entirement » a commencé pendant les premiers mois de 1252. On ne peut donc pas rapprocher ces vers de la polémique de saint Thomas et de Siger, laquelle est de 1270.

D'ailleurs, même appliquées à la lutte de Guillaume de Saint-Amour et des Dominicains, les paroles de Rutebeuf doivent être interprétées. La discorde, en effet, n'était pas

Entre la gent Saint-Dominique
Et cels qui lisent de logique,

[1] Il n'y a aucune vraisemblance à penser avec Baeumker (p. 63, n. 2) que Siger, maître ès arts, pouvait en même temps être étudiant en théologie. Siger eût-il été alors à l'Université, il n'était pas encore maître en théologie, en 1277, vingt ans plus tard.

[2] *Hist. litt. de la France*, XIX, 101.

[3] Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, 277 ; Castets F. *Il Fiore, Poème italien du XIIIe siècle en CCXXXII sonnets imité du Roman de la Rose*, par Durante, Montpellier et Paris, 1881, 151.

[4] *Œuvres complètes de Rutebœuf*, éd. A. Jubinal, Paris, 1839, I, 73.

mais entre les théologiens séculiers et les Dominicains. S'il est vrai aussi que « cels qui lisent de logique » c'est-à-dire la faculté des arts, prit part à la lutte, c'est secondairement et entraînée par les meneurs de la faculté de théologie, comme l'établissent les documents officiels relatifs à cette affaire [1]. Le mot de logique a usurpé dans les vers de Rutebeuf, pour les seuls besoins de la rime, une place que, rigoureusement, il n'a pas dans l'histoire.

L'anachronisme de Tocco devait avoir la vie longue. En dehors du texte de la vie de saint Thomas d'Aquin, il trouva avec les grandes éditions des œuvres complètes de ce docteur un moyen de propagation encore plus facile. La première de ces éditions, Rome, 1570, dite de Pie V, fait précéder l'opuscule *Contra impugnantes Dei cultum* d'un court prologue pour servir d'argument, comme on disait alors, au traité [2]. C'est là que l'auteur du prologue, se conformant à l'indication venue manifestement de Tocco, place le nom de Siger auprès de celui de Guillaume de Saint-Amour dans la lutte de ce dernier contre les religieux mendiants. Les éditions postérieures des œuvres complètes de saint Thomas, jusqu'à la fin du siècle dernier, répétèrent l'information de l'édition princeps, témoin celles d'Anvers (1612), de Paris (1660), de Venise (1745 et 1786). C'est là que V. Le Clerc est venu recueillir le renseignement de Tocco sans en soupçonner l'origine première et l'a transmis à ceux qui, après lui, ont eu à parler de Siger de Brabant [3]. C. Cipolla a reconnu dans la vie de saint Thomas par Guillaume de Tocco la source primitive de cette donnée, mais il n'a pas conçu de doute sur sa valeur [4], si bien que le dernier historien de Siger, Cl. Baeumker, l'accepte à son tour avec la même sécurité [5]. Cependant, comme nous l'avons établi plus haut, le témoignage de Tocco n'a qu'une faible autorité, et, tel qu'il est formulé, il renferme un assez grossier anachronisme. Ce n'est pas, en effet, au temps de Guillaume de Saint-Amour, mais plus tard, que Thomas d'Aquin est entré en polémique contre Siger de Brabant.

Le texte de Tocco ne devait pas demeurer un simple anachronisme ; il allait fournir l'occasion, au XVIIe siècle, de confondre Siger de Brabant

[1] Voy. p. 70, note 2.

[2] On le trouve déjà dans l'édition des opuscules de saint Thomas publiée à Milan, 1488, par les soins du dominicain Soncinas.

[3] *Hist. litt.*, XXI, 101-102. Le Clerc avait consulté l'édition de Venise.

[4] *Giornale storico*, VIII, 128.

[5] *Die Impossibilia*, 62-64.

avec Siger de Courtrai et de faire de leurs deux personnes et de leurs deux activités, si dissemblables fussent-elles, un amalgame qui devait alimenter longtemps les notices biographiques. On a dit, comme nous l'avons déjà rapporté, que Quétif et Echard étaient les premiers auteurs responsables de la confusion. L'affirmation est relativement vraie. Ils l'ont mise en circulation, mais ils ne l'ont pas inventée. Il est d'ailleurs très probable que si Echard, car c'est de lui seul qu'il s'agit, au lieu de toucher en passant une question qu'il n'avait pas à examiner, l'avait traitée à fond, comme a cherché à le faire V. Le Clerc, il n'aurait pas eu de peine à s'apercevoir de cette erreur. Quoi qu'il en soit, il importe surtout de savoir comment le savant bibliographe en était venu à son opinion. C'est le moyen de couper court à son autorité, car elle est telle aux yeux de Carlo Cipolla qu'il n'hésite pas à maintenir, sur la foi seule d'Echard, l'existence d'un Siger de Courtrai en plein XIIIe siècle.

Il aurait été probablement difficile de retrouver la source dont s'était inspiré Echard, s'il ne nous avait mis lui-même indirectement sur la voie. A deux des endroits où il touche cette question, il déclare que ses affirmations résultent de l'histoire de la Sorbonne, *ex actis gymnasii*. Dans un premier texte, en conséquence de ces renseignements, il affirme que Siger de Courtrai est contemporain de saint Thomas d'Aquin et un des compagnons de Robert de Sorbon [1]. Dans le second texte, Echard est conduit à rapprocher les noms de Siger de Courtrai et de Siger de Brabant ; cependant, il ne nous apprend pas explicitement s'il voit sous ces deux noms une identité de personne [2]. Mais dans la notice sur l'inquisiteur Simon du Val, après avoir donné l'extrait de l'acte de citation visant Siger de Brabant, il rappelle le legs de manuscrits fait par ce dernier à la Sorbonne. Or, ces ouvrages, Echard en a déjà parlé plus haut, et si le lecteur se reporte à cet endroit, il s'aperçoit aussitôt s'il s'agit des livres légués par Siger de Courtrai. D'où il faut conclure que, dans son esprit, Echard identifiait les deux Siger, quoique ne l'affir-

[1] Alter (manuscriptorum)... ex legato Sigeri de Cortraco decani Cortracensis et socii Sorbon. qui ex actis ejus gymnasii aetate S. Thomae florebat. *Script. Ord. Praed.*, I, 288b.

[2] Primus (codex)... ex legato Sigeri de Cortraco decani ecclesiae B. Mariae Curtracensis, qui e primis Roberti de Sorbona sociis fuit ex actis gymnasii, sanctumque doctorem vidit. Alter n. 130 ex legato Bernerii de Nivellis canonici S. Martini Leodiensis, qui cum Sigero de Brabantia concanonico suo Leodium jam se receperat mense novembri 1277, ut constat ex actis F. Simonis de Valle Or. Praedic. in regno Franciae tum inquisitoris generalis. Sic enim habetur in cod. MS membr. alias conventus nostri Rotomagensis ejus aetatis, ubi acta plura ejus inquisitionis (p. 295 a).

mant pas explicitement [1]. C'est d'ailleurs ce que Le Clerc avait justement observé [2].

Mais que peuvent bien être ces actes de Sorbonne qui ont ainsi influencé Echard ? Lui-même semble nous mettre sur la piste. A propos du legs d'un autre manuscrit, fait à la Sorbonne par un membre de cette institution, il écrit : *Quorum ultimus (codex) ex legato Guidonis Britonis socii, qui ex actis gymnasii apud D. d'Estoüilly socium servatis et a D. Hemeraeo collectis floruit a 1274 ad 1287* [3]. Echard nous livre certainement ici une de ses sources d'information touchant la Sorbonne et les Sorbonistes. Mais les *acta gymnasii* auxquels il a fait souvent appel sans les désigner plus explicitement sont-ils la compilation d'Héméré qui, au temps d'Echard, se trouvait entre les mains d'un autre membre de Sorbonne, chez lequel il l'a consultée ? On l'a cru, mais il n'en est rien.

Claude Héméré, docteur de Sorbonne et chanoine de l'église de Saint-Quentin, prit le bonnet de docteur en 1614, devint bibliothécaire de Sorbonne en 1638, et occupa ce poste pendant six ans. Il est connu par divers travaux d'érudition [4].

Nous avons pensé tout d'abord que l'élucubration utilisée par Echard devait être les *Sorbonae Origines,* ouvrage demeuré inédit et dont la bibliothèque nationale de Paris possède un exemplaire [5]. Au cours de nos premières recherches, nous avions été confirmé par une indication de Petit-Radel, qui, dans sa biographie de Robert de Sorbon, lui adjoint Siger comme un de ses premiers compagnons en se basant sur les *Origines de Sorbonne* d'Héméré qu'il semble avoir consultées, mais dont il n'indique pas le dépôt [6]. Contrairement à notre attente, nous n'avons pas retrouvé

[1] Sigerus de Brabantia et Bernerus de Nivella erant S. T. magistri et socii Sorbonici ea aetate scriptis etiam clari, qui in suspicionem erroris venerant, quam tamen purgarint, cum in communione Ecclesiae obierint, multosque codices Sorbonae legarint, inter alios Sigerus primam partem Summae S. Thomae, primam Secundae, quodlibeta, et Quaestiones disputatas de potentia Dei, Bernerus primam Secundae et secundam Secundae (p. 395 a).

[2] *Hist. litt.*, l. c., p. 111.

[3] *L. c.*, p. 295 a.

[4] Lelong, *Bibliothèque historique de la France*, p. 72 ; *Nouvelle Biographie générale,* XXIII, col. 898, Paris, 1858.

[5] Fonds latin, 5493.

[6] *Hist. litt.,* XIX, 291. Petit-Radel n'a vraisemblablement pas consulté Héméré, ce qui paraît par sa manière vague de le citer et surtout par le fait qu'Héméré ne fait pas mention de Siger. C. Cipolla (*Giornale storico*, VIII, 129) et Cl. Baeumker (*Die Impossibilia*, 69, note 4) ont cru à la fausse indication de Petit-Radel. Baeumker, sur l'indication de Denifle (*Chart. Univ. Paris.,* I, p. 350, n. 2), reconnaît qu'il faut se défier de l'autorité d'Héméré, mais il a tort de croire que celui-ci n'a pas de renseignements sûrs touchant Siger de Courtrai et qu'il en fait un contemporain de Robert Sorbon.

dans le travail de l'ancien bibliothécaire la mention d'un Siger au temps de la fondation du célèbre collège. Divers personnages y figurent, sans aucun titre légitime d'ailleurs, comme Guillaume de Saint-Amour, Eudes de Beauvais, Laurent d'Angleterre, et d'autres, mais non un Siger quelconque. Ce qui nous incline encore plus à croire que Siger de Courtrai n'est pas mentionné par Héméré au XIIIe siècle, c'est qu'il en fait effectivement mention sous la date du 30 mai 1341, indiquant le legs des huit volumes de saint Thomas fait à la Sorbonne par *Sugerus de Curtraco* [1]. Les renseignements d'Héméré sont donc absolument conformes à ceux fournis par L. Delisle et provenant d'autres sources authentiques. Il nous fallait donc chercher ailleurs que dans l'ouvrage d'Héméré les *Acta* qui avaient induit Echard en erreur. Nous n'avons pas eu de peine à les reconnaître dans le manuscrit 1021 de la Bibliothèque de l'Arsenal. On trouve, en effet, sous cette cote une compilation historique en trois sections avec le titre général de *Domus et societatis Sorbonicae historia* [2]. C'est là que gît, croyons-nous, la notice biographique qui a dès l'origine égaré l'histoire sur le compte des deux Siger. Ce travail est l'œuvre de Charles Meusnier, vers le milieu du XVIIe siècle. Il ne nous paraît pas douteux que c'est de là qu'Echard a tiré ses renseignements, et que c'est cette élucubration qu'il désigne sous l'appellation de *Acta gymnasii*, en parlant de Siger. Il est aisé maintenant, par un simple examen de la notice consacrée par Meusnier à Siger de Courtrai, de voir par quel procédé elle a été composée, et d'y retrouver les divers éléments qu'on y a combinés à tort. Cela est d'autant plus facile que l'auteur pousse la conscience jusqu'à nous indiquer l'origine de chacune de ses informations [3].

L'observation générale qui se dégage de la notice de Meusnier, c'est que, contrairement à ce qui s'est passé depuis V. Le Clerc qui avait absorbé

[1] Fol. 105.

[2] Le ms. 1022 contient une copie du même ouvrage.

[3] Nous donnons ici intégralement et d'une seule pièce la notice pour qu'on en puisse mieux juger. (Ms. 1021, p. 251-252.)

5us.

Sigerus vel Siguerus de Curtraco urbe, in comitatu Flandriae sita, in qua notus (natus), et ecclesiae beatae Mariae decanus factus, cognomen quoque pro hujus temporis consuetudine a praedicta urbe obtinuit.

Scripsit multa ex quibus in meam devenere notitiam :

1° Liber de modis significandi qui his verbis incipit... *Quoniam grammatica*, ms. 757.

2° Summa totius logicae, quae quidem reperitur in indice libri ms. 757, cum praecedenti libro ; sed deficiunt [p. 252] multi quaterniones, solumque superest tractatus de fallaciis.

3° Dicitur quoque cum Guillelmo de Sancto Amore et aliis scripsisse librum de

dans la personnalité principale de Siger de Brabant celle plus secondaire de Siger de Courtrai, c'est ce dernier qui, chez Meusnier, s'annexe le peu que l'auteur sait du philosophe Brabançon. La notice en effet ignore le nom d'un Siger de Brabant ; elle connaît simplement Siger de Courtrai, plus un Siger sans qualificatif, fourni originairement par Guillaume de Tocco, et qu'elle croit identique à son homonyme. Les détails de la notice, à l'exception de deux, appartiennent réellement à Siger de Courtrai.

Ainsi, l'auteur de la compilation sait que Siger de Courtrai a été doyen de l'église de Sainte-Marie de la même ville, maître en théologie et compagnon de la maison de Sorbonne, à laquelle il a légué un grand nombre de livres. Cela résulte des indications qui se trouvent à la fin de ces mêmes livres. Des renseignements semblables sont fournis par un ancien calendrier du prieur qui fait mention des écrits légués et de la fondation d'un anniversaire.

Tout cela est exact et conforme aux sources explorées par L. Delisle.

L'auteur tente aussi une énumération des œuvres de Siger de Courtrai. Celles qui sont venues à sa connaissance sont le *Liber de modis significandi*, qui portait de son temps dans la bibliothèque de Sorbonne le nº 757 [1]; la *Summa totius logicae* dont il ne reste plus que le traité *De Fallaciis* et qui fait partie du même manuscrit [2].

Ces affirmations se vérifient encore ; mais il n'en est plus de même pour ce qui suit.

L'auteur ajoute, en effet, que Siger de Courtrai, à ce qu'on rapporte, aurait collaboré avec Guillaume de Saint-Amour et d'autres au *De periculis novissimorum temporum.* On peut consulter sur cela, dit-il, l'argument du traité de saint Thomas d'Aquin *Contra impugnantes religionem.* On le voit,

periculis novissimorum temporum, qua de re videndus author argumenti operis D. Thomae contra impugnantes religionem.

Tempus mortis ejus incertum videtur; tamen fato functus ante annum 1260um, ut suspicari licet ex initio collectionis canonicae quae Guillelmo a Sancto Amore tribuitur.

Extant in bibliotheca Sorbonica libri multi ex ejus legato, in quorum fine nominatur Siguerus decanus Curtracensis, in theologia magister et socius domus ; idem patet ex vetusto kalendario prioris in quo et horum librorum, quos legavit fit mentio, et pecuniae ab ipso datae pro anniversarii celebratione.

[1] C'est le ms. actuel Bibl. nat. lat. 16222 (antérieurement Sorbonne 940), fol. 1-7.

[2] Il faut ajouter à l'activité philosophique de Siger de Courtrai l'*Ars priorum* (ibid., 16130, f. 65), lequel n'était peut-être qu'une des parties de sa Somme de logique, ainsi que le *De modis significandi.* L'*Ars priorum* se trouve aussi à Bordeaux, 131, fol. 98-105. Il porte en titre : Sigeri de Brabanto ars priorum, et à la fin : Magistro Segero de Cultraco. *Catal. des manuscrits des Bibl. publ. de France*, XXIII, p. 71. Niglis A. *Siger von Courtrai*, Freiburg i. Br. 1903, ne connaît pas ce ms.

c'est, comme nous l'avons montré plus haut, la donnée anachronique et fausse venue originairement de Guillaume de Tocco, relative à Siger de Brabant et incorporée ici à la biographie de Siger de Courtrai.

Pareillement, l'auteur de la notice nous dit, en cherchant à déterminer la date de la mort de Siger de Courtrai, que le temps en est incertain. Il semblerait cependant que Siger ait disparu avant 1260, comme il résulte de ce qu'on lit au commencement de la collection canonique attribuée à Guillaume de Saint-Amour [1]. Or, cette date erronée est une simple inférence tirée de la durée de la lutte de l'Université contre les Dominicains (1252-1259), après avoir admis à tort, avec Tocco, que Siger y avait pris part.

Nous ne nous arrêtons pas à montrer que les affirmations et les confusions d'Echard se réduisent exactement à ce que contient la notice, et qu'en conséquence, nous sommes en présence de la seconde et dernière source des confusions relatives aux deux Siger [2].

Ainsi, plus de doute désormais, la confusion entre les deux maîtres est l'œuvre de Charles Meusnier. Connaissant diverses données sur Siger de Courtrai, il a fait descendre celui-ci en plein milieu du XIIIe siècle, en lui appliquant le renseignement fourni par Guillaume de Tocco. Le biographe de Thomas d'Aquin avait lui-même placé par erreur beaucoup trop tôt l'activité de Siger de Brabant et avait fait intervenir ce maître dans des événements auxquels il était absolument étranger. C'est Tocco et Meusnier qui se partagent la somme des inexactitudes introduites dans la question.

En résumé, on le voit, on n'avait pas assez détruit. Il n'y a pas trace d'un Siger de Courtrai au XIIIe siècle. Quant à Siger de Brabant, il ne paraît pas avant 1266. Tout ce que l'on a dit d'un Siger de Brabant, maître en théologie, sorboniste, ennemi des Ordres mendiants, contemporain de Robert de Sorbon et de saint Thomas d'Aquin au temps de la lutte de Guillaume de Saint-Amour, tout cela est une fiction, un mythe, ainsi que son prétendu thomisme dont nous parlerons plus loin. Jusqu'à présent, après inventaire fait, les comptes du célèbre maître ès arts soldent par zéro au livre de l'histoire. Heureusement qu'après cette partie négative

[1] Meusnier fait ici allusion aux œuvres de Guillaume de Saint-Amour, *Opera omnia quae reperiri potuerunt*, Constantiae, 1632, où les *Collectiones catholicae et canonicae Scripturae contra pseudo praedicatores* occupent le huitième rang.

[2] On pourrait objecter qu'Echard ne fait nulle part allusion à la prétendue opposition de Siger contre les mendiants, comme le dit la notice ; mais qui connaît l'œuvre d'Echard sait que cet écrivain passe volontiers à pieds joints et par principe sur cette question, comme sur celle relative à l'opposition faite aux doctrines de saint Thomas d'Aquin.

et toute de destruction, que nous avons cru pouvoir appeler la pseudo-biographie de Siger de Brabant, nous allons aborder une partie franchement positive ; et si là encore il reste des erreurs à corriger et beaucoup de doutes à éclaircir, nous pourrons cependant faire sortir notablement de sa pénombre la physionomie du plus célèbre maître en averroïsme que le XIIIe siècle ait connu.

CHAPITRE IV.

SIGER DE BRABANT

ET

THOMAS D'AQUIN

A

L'UNIVERSITÉ DE PARIS 1266-1269.

Le nom de Siger de Brabant apparaît pour la première fois avec certitude à la date du 27 août 1266. L'important document qui nous le fait connaître est l'ordination du légat pontifical, Simon de Brion [1], par laquelle il met un terme aux graves différends survenus dans la faculté des arts de l'Université de Paris [2]. Cette pièce, d'une longue teneur, nous ouvre une vue intéressante sur l'état intérieur de ce milieu, à cette époque. La faculté des arts, de beaucoup la plus nombreuse puisqu'elle servait de préparation aux trois autres [3], voyait son personnel scolaire, maîtres et étudiants, groupé en quatre sections ou Nations : celles des Français, des Normands, des Picards et des Anglais [4]. La première comprenait, au temps où nous

[1] Simon de Brion ou de Brie, appelé par les registres pontificaux Simon Mompi[tiu]s, Français, trésorier de St-Martin de Tours, cardinal en décembre 1262, et pape sous le nom de Martin IV (22 février 1281, † 28 mars 1285). C. Eubel, *Hierarchia Catholica medii aevi*, Monasterii. 1898, pp. 8 et 10 ; Chevalier, *Répert.*, Bio-Bibl., col. 3104.

[2] Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, pp. 449-457.

[3] Supra, p. 27, note 2.

[4] *Chart. Univ. Paris.*, p. XX ; H. Denifle, *Die Universitäten*, p. 84 et suiv.

sommes, un nombre de membres à peu près égal à l'ensemble du reste [1]. Dans la première moitié de l'année 1266, peut-être plus tôt, un conflit éclata entre la nation des Français et les trois autres. Déjà le 24 mars de l'année précédente, le légat Simon de Brion avait dû apaiser un différend soulevé entre les mêmes groupes, mais qui ne paraît pas avoir eu la même cause ou le même prétexte [2]. En tout cas, il témoigne que les rapports entre les Français d'une part et les Normands, Picards et Anglais de l'autre, étaient déjà tendus, quand un nouvel incident fut le signal d'une scission plus profonde et plus dangereuse. La nation des Français s'était incorporé un jeune maître que la nation des Picards affirmait lui appartenir. Un premier arbitrage, confié au roi de France lui-même, ne fut pas accepté par les deux parties. Le conflit s'envenima et on en vint aux dernières extrémités. La nation des Français se sépara entièrement des autres nations. Elle se constitua en un groupe autonome, se nomma un recteur [3] et autres officiers, et rompit toutes relations scolaires avec le parti adverse [4]. De ce fait, la faculté des arts se trouvait dédoublée en deux facultés. Mais, dans ce milieu inflammable, les résolutions ne se limitaient pas aisément à des mesures purement administratives. On en vint à des excès condamnables. Il y eut des incarcérations de personnes et des actes de violence. C'est parmi les fauteurs de ces voies de fait que nous rencontrons Siger, un membre de la nation des Picards. Il semble même que ce maître se soit trouvé au premier rang de ceux qui ont donné aux événements leur caractère aigu. C'est ainsi qu'il est suspect d'avoir trempé dans l'arrestation qui a été faite de Guillaume, chanoine de Tulle, de la nation des Français [5]. C'est lui surtout qui est accusé, avec son compatriote Simon de Brabant, d'avoir tenté d'arracher les livres des mains de quelques maîtres des Français pour les empêcher de lire les leçons et de chanter aux vigiles que célébrait le corps universitaire dans l'église des Frères Prêcheurs pour feu maître Guillaume d'Auxerre [6].

Ces difficultés et ces troubles, dont nous signalons ici le seul côté

[1] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 451 : Cum tot sint numero in ea sola [natione Gallicorum] persone, quot in aliis tribus existunt.

[2] *Chart. Univ. Paris.*, I, pp. 446-448.

[3] Le recteur de l'Université appartenait toujours à la faculté des arts et était nommé par elle. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. XXIII ; Denifle, *Die Universitäten*, p. 119.

[4] *Chart. Univ. Paris.*, I, pp. 449-452.

[5] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 450.

[6] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 451. Voyez le règlement de Robert de Courçon sur les funérailles des maîtres, *l. c.*, p. 79.

nécessaire à notre sujet, trouvèrent leur solution dans l'arbitrage du légat Simon de Brion, aux mains duquel les deux partis, revenus à des idées plus saines et persuadés finalement que la situation tournait contre leur bien commun, avaient confié le soin de rétablir l'ordre et de sauvegarder les intérêts compromis de la faculté des arts.

La sentence arbitrale du légat est marquée au coin d'une grande sagesse et d'une égale fermeté. Elle maintient d'une façon rigoureuse le principe de l'inséparabilité des nations au sein de la faculté des arts. En cas de conflit, le différend sera porté devant un tribunal arbitral de sept membres, composé des trois maîtres les plus anciens de la faculté de théologie et des quatre plus anciens de la faculté de droit, qui devront liquider l'affaire dans le délai d'un mois.

Pour diminuer les occasions de conflit et donner plus de stabilité à l'organisation de la faculté, la durée de la charge rectorale est portée, d'un mois qu'elle était, à trois mois environ [1]. Enfin, différentes questions secondaires sont dirimées par le légat, et ici encore nous trouvons que Siger devra purger l'accusation portée contre lui, touchant l'attentat commis sur la personne de Guillaume, chanoine de Tulle [2].

Ce qui ressort le mieux de ces données et ce qu'il importe surtout de constater, c'est d'abord la mobilité de la population scolaire, maîtres et étudiants, qui maintient l'agitation, les querelles et les conflits presque à l'état chronique dans l'Université de Paris, au XIIIe siècle. Les troubles naissent à propos de tout, dans le domaine des faits comme dans celui des idées. Les plus graves avant celui que nous venons de signaler sommairement avaient été la dispersion de l'Université en 1229 [3], et la lutte contre les maîtres dominicains de 1252 à 1259 [4]. Les dix années que nous avons à parcourir sont aussi des plus significatives. Mais ici la lutte est spécialement placée sur le terrain des doctrines, et à ce titre la période dont nous allons esquisser l'histoire est peut-être la plus curieuse et la plus importante dans la vie de l'Université de Paris au XIIIe siècle.

Une autre donnée qui ressort de l'acte d'arbitrage de Simon de Brion est celle relative à la personne de Siger de Brabant. Le maître nous

[1] *Chart. Univ Paris.*, I, p. 455. Les élections se faisaient : 1° le premier jour de leçons après la fête de saint Denis (9 oct.) ; 2° le dernier jour de leçons avant les vacances de Noël ; 3° le dernier jour de leçons avant l'Annonciation (25 mars) ; 4° le dernier jour de leçons avant la fête de saint Jean-Baptiste (24 juin).

[2] *L. c.*, p. 456.

[3] *Chart. Univ. Paris.*, I, passim, aux années 1229-1231 ; Valois, *Guillaume d'Auvergne*, p. 47 et suiv. ; Delègue, *L'Université de Paris*, p. 36 et suiv.

[4] Voy. p. 70 et suiv.

apparaît ici pour la première fois sous un jour quelque peu défavorable. C'est une nature remuante, prompte à l'attaque, et ne reculant pas devant un coup de main. Ce que nous apprendrons de lui dans la suite ne sera pas fait pour infirmer cette opinion. La mise en évidence de la personnalité de Siger de Brabant dans les événements de 1266 nous permet aussi d'induire qu'il était déjà, à cette date, un des personnages marquants dans le monde des arts [1]; d'autant plus que quelques années après nous le trouvons au premier plan, devenu un véritable chef de parti.

Nous n'avons pas de données positives directes sur Siger jusqu'au début de 1272, et cependant les deux années précédentes sont parmi les plus intéressantes et les plus agitées d'une carrière qui l'a été jusqu'à la fin. Pour nous guider ici, nous devons nous rabattre sur la chronologie de la vie de Thomas d'Aquin. C'est lui, en effet, qui pendant la seconde période de son enseignement à l'Université de Paris (1269-1272), fut l'adversaire personnel de Siger. Ces deux maîtres sont les principaux jouteurs sur le terrain de la philosophie aristotélicienne, et leurs noms dominent les événements et les idées que nous proposons d'étudier. Aussi est-ce en allant de l'un à l'autre que nous éclairerons de notre mieux une question d'histoire demeurée jusqu'ici fort obscure.

Nous constatons la présence de Thomas d'Aquin à Paris, au mois de mai 1269, pendant la tenue du Chapitre général de l'Ordre des Frères-Prêcheurs [2]. Son nom est prononcé à l'occasion d'une curieuse dispute théologique devant les membres de cette assemblée. Une question de propriété littéraire, soulevée entre deux religieux de même nom, avait amené l'intervention de l'autorité, et les divers procédés proposés dans le Chapitre pour découvrir la vérité, furent l'objet de vives critiques [3]. Après avoir agité sans résultat différents projets de solution au sein du Chapitre,

[1] Dans son traité *De anima intellectiva*, composé en 1270, il nous confie qu'il a déjà été préoccupé depuis bon nombre d'années, *a longo tempore*, par l'un des problèmes qu'il agite (IIe Partie, p. 169), ce qui doit ramener assez en arrière sa carrière de maître ou au moins d'étudiant.

[2] *Acta Capitulorum generalium*, ed. Reichert, p. 144. Le Chapitre se tint le 12 mai. Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, p. XVII.

[3] Les historiens de saint Thomas d'Aquin ont ignoré ce fait qui nous est connu par un ancien document tiré des archives du couvent de Viterbe et publié par le P. P.-T. Masetti, *Monumenta et antiquitates veteris disciplinae Ord. Praed.*, Romae, 1864, t. I, p. 363. Le P. Masetti n'a pas rapproché ce document de celui dont nous parlons dans la note suivante, bien qu'ils jettent un jour très nouveau l'un sur l'autre, et déterminent la date du fait qui n'est pas celle de 1264, comme l'a cru Masetti (p. 364). Nous transcrivons ici le premier à cause de sa rareté : Eo tempore Ioannes Iuristae de Colonia S. Faustini

où se rencontraient un maître et sept lecteurs en théologie, on constitua une commission extra-capitulaire de six maîtres en théologie qui discutèrent les points en litige. De ces six consulteurs, les uns avaient été jadis professeurs à l'Université de Paris et les autres l'étaient encore, et parmi eux se trouvait Thomas d'Aquin. La commission, comme le Chapitre, n'arriva pas à des vues uniformes, et la question de principe resta en suspens. Par contre, les consulteurs rédigèrent une sorte de procès-verbal de leurs débats qui porte pour titre *De Secreto*, et nous fournit la liste de leurs noms ainsi que leurs opinions respectives sur les points en litige [1].

A quel titre Thomas d'Aquin se trouvait-il à Paris, au mois de mai 1269 ? On pourrait croire qu'il était le représentant de la province romaine, le Chapitre général étant un Chapitre de définiteurs. Mais nous savons que le Chapitre de cette province tenu à Viterbe, en 1268, avait désigné pour le Chapitre général de l'année suivante Frère Eufranon, comme définiteur, et Frère Gérard, prieur de Florence, pour être son compagnon [2].

(près de Viterbe) complevit opus super Sententias quod intitulavit Iohannina de Colonia : et in Capitulo Generali Parisiensi fuit facta magna altercatio, quia amicus eius, dum studerent simul Bononiae, subripuerat extrahens occulte, et erat Fr. Iohannes de Colonia ; dum enim noster Viterbiensis praesentat in Capitulo corrigendum opus, alius Fr. Iohannes de Colonia dixit suum, nec valuit praeceptum contra Teuthonicum factum, nec literae datae sub sigillo confessionis pro Italico contra Teuthonicum. Fuerunt dati solemnissimi Magistri, inter quos fuit B. Thomas de Aquino pro parte italica, et Petrus de Tarantasia postea Papa cum quinque aliis pro parte Teuthonica, et formatae petitiones si posset utrumque adstringi praecepto : et nihil conclusum est, nisi quod titulus remaneret sine nomine patriae Italicae vel Teuthonicae, et diceretur Iohannina edita per Fr. Iohannem de Colonia, quia hoc est verum, et nulli fit iniuria. Ce texte est curieux, parce qu'il nous fait connaître comment s'effectuait dans l'Ordre la publication officielle d'un livre. Il montre aussi que le moyen âge n'avait pas des idées si diverses des nôtres sur la propriété littéraire, contrairement à ce que l'on affirme d'ordinaire.

[1] Voici le titre qu'il porte dans le ms. Paris, Bibl. Nat. fonds latin, 14546 (anc.Vict. 635) : Quaestiones quae sequuntur fuerunt propositae in Capitulo generali Parisiis celebrato anno domini MCCLXIX coram Magistro Ordinis et Diffinitoribus, inter quos erant septem Lectores, et unus Magister ; item coram Magistris simul congregatis, scilicet Fratre Thoma de Aquino, F. Bonohomine, F. Petro de Tharentasia, F. Bartholomeo, F. Balduino, et F. Giliberto, qui omnes responderunt una voce ut infra sequitur. Voy. Denifle, *Archiv für Litt.-u. Kirchengeschichte*, II, p. 204 et suiv. — Le ms. de Paris avait été consulté par Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, p. 280. Il a été édité avec les opuscules de saint Thomas par Pellicanus, par Uccelli et dans les éditions des œuvres de saint Thomas, Paris, 1656, t. XX, p. 894 ; Paris (ed. Vivès), 1889, t. XXXII, p. 816. Au dire du P. Denifle, il existe de nombreux ms. de cet écrit (*Archiv*, l. c., p. 206, n. 16), et il indique lui-même (*Chart. Univ. Paris.*, I, p. 386) les mss. Bib. Escorial, R. II, 2 ; Rome, Archives génér. Ord. Praed., Cod. Rutenensis, p. 170 ; Paris, Arsenal, 532, fol. 80. On peut y ajouter le ms. 4487 (19), fol. 301b-303, de la Bibliothèque impériale de Vienne.

[2] Diffinitor capituli generalis, Fr. Eufranon cui parcimus hoc anno a lectione ; socius

D'autre part, il paraît peu vraisemblable que Thomas d'Aquin eût été appelé à Paris pour éclairer le Chapitre sur les questions qu'on avait à y traiter. Cet usage était peu ordinaire, et le Chapitre ne manquait pas d'hommes éclairés, surtout se tenant à Paris, et l'on ne conçoit pas qu'on eût ainsi déplacé, de si loin, c'est-à-dire du centre de l'Italie, un religieux appliqué à de graves occupations comme l'était Thomas d'Aquin.

La vérité est que le maître était revenu à Paris, afin de diriger une seconde fois l'une des deux écoles de théologie desservies par les Dominicains, et il est incontestable qu'il y avait repris au plus tard son enseignement, à l'automne de cette même année, c'est-à-dire au commencement de l'année scolaire 1269-1270 [1]. Mais le doute qu'on doit soulever, et il existe de graves raisons de le faire, c'est de savoir si la présence de Thomas d'Aquin à Paris, dès le mois de mai 1269, n'est pas la conséquence de la reprise déjà effective de son second enseignement universitaire. Des données significatives nous portent à croire que Thomas d'Aquin a repris ses leçons, dès les premiers mois de 1269, sinon plus tôt, et qu'il les a continuées jusqu'à Pâques de 1272. La base de ce comput se trouve dans les renseignements fournis par celles de ses compositions théologiques qui portent le nom de *Quaestiones quodlibetales*.

Les disputes quodlibétiques étaient des disputes extraordinaires que les maîtres tenaient une ou deux fois par an, aux approches de Pâques et de Noël [2]. Elles se distinguaient des disputes ordinaires en ce que les sujets en étaient multiples et proposés librement par les auditeurs, maîtres ou étudiants. Le maître, ou le bachelier sous la direction du maître, répondait aux diverses difficultés qui lui étaient soumises sur chaque matière, et le lendemain, ou un des jours suivants, le maître reprenait les questions et les difficultés dans son école ; il groupait les sujets souvent fort disparates dans le meilleur ordre possible, et résolvait définitivement les difficultés. Cet acte scolaire final s'appelait déterminer, ou détermination. Les écrits nombreux qui nous sont restés depuis la seconde moitié du

eius Fr. Gerardus, prior Florentinus. C. Douais, *Acta Capitulorum provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, p. 525.

[1] Echard a établi très clairement que saint Thomas a fait un second séjour à Paris comme professeur ; il pense qu'il est venu en 1269 et est reparti pour l'Italie en 1271, mais il n'a pu préciser ni le début ni la fin exacte de son enseignement. *Sript. Ord. Praed.*, I, pp. 280-81. Denifle declare que Thomas a passé deux années à Paris, entre sa seconde venue d'Italie et son nouveau départ (*Chart. Univ. Paris.*, I, p. 505), mais il ne cherche pas à determiner les points extrêmes. Nous verrons que Thomas y a passé au moins trois années complètes.

[2] Denifle, *Archiv*, III, p. 320.

XIIIe siècle sous le nom de *quodlibeta* ne sont pas autre chose que ces déterminations ultimes, résultat des disputes extraordinaires dites quodlibétiques [1].

Les questions quodlibétiques ou *Quodlibeta* de saint Thomas d'Aquin sont au nombre de douze dans ses œuvres imprimées [2]; mais les manuscrits ainsi que les indications des anciens catalogues en désignent onze seulement, un des quodlibets primitifs ayant été divisé plus tard en deux [3]. Or, Nicolas Trivet nous apprend que les six premiers ont été composés à Paris et les cinq derniers en Italie [4]. En outre, deux quodlibets portent une date précise dans certains manuscrits. Le troisième a été tenu à Paris, aux approches de Pâques 1270, et le cinquième, à Paris encore, avant les fêtes de Noël 1271 [5]. Puisque ces disputes extraordinaires avaient lieu à Pâques et à Noël, le second doit être de Noël 1269, et le premier, de Pâques de la même année. Il est vrai que le même maître ne soutenait pas nécessairement deux disputes quodlibétiques chaque année scolaire ; nous savons, par exemple, que les célèbres quodlibets de Henri de Gand ont été prononcés d'ordinaire un chaque année [6]; le quodlibet quatrième de saint Thomas laisse lui-même un vide à Noël 1270 ou à Pâques 1271, selon qu'on le place à l'une ou à l'autre de ces deux dates ; mais nous savons néanmoins que le premier quodlibet tombe, au plus tard, au temps de Pâques, en 1269, car la question débattue au Chapitre général des Dominicains, au

[1] On ne trouve pas d'étude un peu précise sur cette question des quodlibeta. Les auteurs qui en ont parlé accidentellement (Du Cange, *Glossarium*, au mot *Quodlibet;* B. de Rubeis, *De gestis et scriptis S. Thomae Aquinatis*, Dissert. XI, cap. IV, p. 144 ; C. Thurot, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris,* p. 87 ; M. De Wulf, *Histoire de la philosophie dans les Pays-Bas,* p. 61) l'ont fait inexactement ou insuffisamment. Nous nous contentons de donner ici le minimum de renseignements nécessaires puisés à de bonnes sources, sans développer l'appareil critique rigoureusement requis par certaines de nos affirmations. Nous devrons procéder de même en plusieurs endroits pour ne pas ouvrir des parenthèses historiques trop longues ou trop nombreuses.

[2] *Opera omnia*, ed. E. Fretté, Paris, Vivès, 1889, t. XV. C'est l'édition que nous citerons ordinairement.

[3] Echard, *Script. Ort. Praed.,* I, p. 290; Denifle-Chatelain, *Inventarium codicum manuscriptorum capituli Dertusensis*, dans Revue des Bibliothèques, VI, (1896), p. 3.

[4] B. de Rubeis, *De gestis et scriptis S. Thomae,* Dissert. XI, cap. IV, p. 143 ; *Revue Thomiste,* XVII (1909), p. 177, nº 3.

[5] Denifle, *Archiv*, III, 320. La citation de Fretté, *Opera omnia*, XV, p. 482, n. a., indique à tort l'année 1270 au lieu de 1271 ; le ms. de Tortose porte au cinquième quodlibet : Istud quolibet determinavit Fr. Thomas de Aquino, Ord. Frat. Pred., Parisius anno Domini Mº CCLXXI circa festum Natalis Domini. Denifle-Chatelain, *Inventarium*, p. 3. Le ms. d'Erlangen, nº 328, contient la même formule, ainsi que celui de Dôle, nº 81, f. 295a.

[6] Ehrle, *Archiv*, I, 386.

mois de mai de la même année, y est posée d'une façon formelle [1]. Or, les quodlibets étaient essentiellement des discussions de circonstance, les questions du jour, telles qu'elles étaient agitées dans le monde scolaire, et il est peu douteux que le premier quodlibet de saint Thomas ait été tenu, sinon plus tôt, aux approches de Pâques 1269 (24 mars). Mais cet exercice étant l'acte solennel qui couronnait une partie de l'année scolaire, on est autorisé à croire que son auteur avait repris l'enseignement soit au début de l'année scolaire, c'est-à-dire à l'automne de 1268, soit un peu plus tard, en tout cas avant Pâques 1269 [2].

On pourrait objecter, il est vrai, que la première dispute quodlibétique de Thomas d'Aquin, à Paris, peut avoir été tenue non à Pâques, à raison de la reprise antérieure de l'enseignement du maître, mais au mois de mai, à l'occasion du Chapitre général. Ces sortes de joutes scolaires devaient y devenir classiques plus tard. Nous voyons déjà le célèbre Gilles de Rome organiser une dispute quodlibétique, en 1295, à l'occasion du Chapitre général des Augustins tenu à Sienne [3]. Nous ne croyons pas cependant être en présence d'un cas semblable en 1269. Il n'y a, à notre connaissance, aucune trace d'un fait de cette nature coïncidant avec la tenue des Chapitres généraux dominicains à cette époque. D'autre part, les disputes quodlibétiques, d'origine récente et essentiellement scolaire, ne sont peut-être pas encore sorties des exercices officiels universitaires. Enfin, un texte formel de Galvagni de la Flamma résout positivement la question, si ce chroniqueur ne s'est pas mépris. Faisant allusion à la question traitée dans le premier quodlibet et signalée plus haut, il dit, sous la date de 1268, que Frère Thomas a déterminé ces questions à Paris. Or, en supposant que l'auteur suive l'ancien style, le quodlibet tenu avant Pâques de 1269 doit être indiqué comme étant de 1268, ce qui ne pourrait avoir lieu au cas où il aurait été tenu au mois de mai 1269. Mais il est encore possible que Galvagni emploie le nouveau style, et dès lors le premier quodlibet serait de Noël 1268, saint Thomas ayant, dans cette hypothèse, commencé ses leçons avec la nouvelle année scolaire [4].

[1] Quaestio VIII, p. 372.

[2] Si saint Thomas n'a pas prononcé de quodlibet à Noël de 1268, on pourrait présumer qu'il n'a pas commencé l'année scolaire. Il n'y a là cependant qu'un indice incertain. Car si l'on considère que les maîtres commençaient d'ordinaire leur enseignement avec l'année scolaire et qu'ils ne tenaient pas rigoureusement une dispute quodlibétique à Noël et à Pâques, il ne serait pas improbable que saint Thomas eût repris ses leçons à Paris à l'automne de 1268.

[3] *Chart. Univ. Paris.*, II, p. 64, note.

[4] In 1268... frater Thomas Parisius quasdam quaestiones circa accusationes faciendas

L'ensemble des données positives va donc à établir que saint Thomas d'Aquin a repris son enseignement professoral à l'Université de Paris probablement dès l'automne de 1268, et certainement avant Pâques de 1269, et que c'est à ce titre qu'il a ouvert sa première dispute quodlibétique, sinon à Noël, du moins aux approches de Pâques de cette même année scolaire.

Quels motifs pouvaient ramener à Paris le célèbre maître qui s'en était éloigné neuf ans plus tôt ? Il n'était pas d'usage que les Dominicains pourvussent leurs écoles théologiques de Paris de maîtres qui y avaient déjà enseigné. L'Ordre ne reconnaissant d'autre titre de maître en théologie que celui conquis dans l'enseignement parisien, il avait à cœur de multiplier ces maîtres auxquels il confiait ensuite la direction des écoles principales de l'Ordre dans les diverses provinces de l'Europe [1]. Le fait d'un maître dominicain remontant dans une chaire de l'Université de Paris après l'avoir quittée est presque unique [2], au XIIIe siècle, et a dû être motivé par des circonstances exceptionnelles. Le choix de Thomas d'Aquin, c'est-à-dire

determinavit. *Chronica Ord. Praed. ab anno 1170 usque ad 1333*, dans *Monumenta Ord. Fratr. Historica*, t. II, p. 100. Galvagni, ou sa source, doit vraisemblablement tenir son renseignement de la date portée par le premier quodlibet, à la façon des dates qui subsistent encore pour le IIIme et le Vme. Toutefois, comme la date du IIIme n'est pas d'ancien style, ni les dates des quodlibets, presque contemporains, de Henri de Gand, il faudrait y voir dans ce cas l'indication que le premier quodlibet de saint Thomas est effectivement de Noël 1268, et cela nous ramènerait à l'idée que le maître avait repris possession de sa chaire au commencement de l'année scolaire 1268-69. On pourrait difficilement arguer que Galvagni fait allusion à la question *De Secreto* agitée devant le Chapitre et non au quodlibet de saint Thomas, parce que le prologue de cet écrit porte la date de 1269 et est indiqué comme ayant été débattu au Chapitre de Paris. Or, Galvagni place son indication après le Chapitre général de Viterbe de 1268, et avant celui de Paris de l'année suivante.

[1] Denifle, *Archiv*, II, p. 165 sq.; Masetti, *Monumenta et antiquitates*, I, p. 142.

[2] Le seul exemple qui existe, à notre connaissance, est celui de Guillaume de Hotham. Ce religieux anglais enseignait déjà à Paris en 1280, ainsi qu'en fait foi sa dispute quodlibétique tenue vers Noël de cette même année. On lit en effet dans le ms. latin 15805, de la Bibl. Nation. de Paris : Expliciunt questiones de quodlibet disputate a fratre Wuil. de Hozun, die lune proxima post festum B. Nicolai, videlicet in crastino Concepcionis B. Mariae Virginis, anno gratie 1280. Hauréau, *Hist. de la philos. scolast.*, 2me Part., II, p. 121. Ce renseignement est d'ailleurs confirmé par les indications de Bernard Guidonis qui place ce maître vers la même date. Denifle, *Archiv f. Litt.-u. Kirchengesch.*, II, p. 209. Guillaume de Hotham, devenu provincial d'Angleterre, fut déchargé de son office par le Chapitre général de Bordeaux, en 1287, pour être renvoyé à Paris et y enseigner : Absolvimus priorem provincialem Anglie G. de Odone et assignamus eum conventui Parisiensi ad legendum. *Acta Capitulorum generalium*, ed. Reichert, I, p. 242.

de la plus haute autorité doctrinale du temps, ajoute encore à la signification de cette dérogation et en laisse pressentir la raison.

Dès 1268, l'Université était travaillée par les premières atteintes du malaise qui se transforma bientôt en une crise aiguë. Les troubles de 1266 paraissaient des prodromes significatifs, bien que les causes de cet état fussent multiples et déjà fort anciennes. De longs et sérieux efforts avaient été tentés pour les supprimer ou au moins les amoindrir, mais elles étaient restées latentes, car elles tenaient à des situations ou à des faits généraux qu'il n'était au pouvoir de personne de changer. L'esprit turbulent des artistes mis à part, les difficultés qui traversent la vie interne de l'Université de Paris, au XIIIe siècle, sont de deux sortes : les unes tiennent aux catégories de personnes qui lui sont incorporées, les autres aux doctrines qui circulent dans son sein. A ce double point de vue, l'Ordre des Frères-Prêcheurs avait des intérêts vitaux engagés dans l'Université parisienne [1], et ce fut vraisemblablement pour les sauvegarder qu'il ramena à Paris, dans l'une des deux écoles qu'il y possédait, le plus célèbre et le plus autorisé de ses maîtres après Albert le Grand. C'est là que Thomas d'Aquin va se trouver aux prises avec des adversaires de tout ordre et sur les terrains les plus divers. La partie qu'il va engager contre l'averroïsme et Siger de Brabant en particulier ne sera ni la moins importante ni la moins caractéristique.

[1] A la fin de la lutte des séculiers contre les Dominicains à l'Université de Paris, le maître général de l'Ordre, Humbert de Romans, faisait observer avec raison, que le conflit s'était heureusement produit à Paris, le point où l'Ordre avait ses forces concentrées et était le mieux armé pour la résistance : Ordo noster... expositus est his temporibus tribulationibus in quibusdam regionibus, et maxime in partibus Gallicanis circa Parisios, superna idipsum Providentia disponente in bonum nostrum, ut ibi permitteret fieri conflictum graviorem ubi maior et melior nostra militia, de diversis mundi partibus congregata, omni armatura abundans resistere possit validius adversariis, ipsosque virilius impugnare. Lettre encyclique à l'Ordre donnée au chapitre général de Florence, en 1257. *Monumenta Ord. Praed. Historica,* V, p. 44; Humbertus de Romanis, *Opera,* ed. Berthier, II, p. 505. Cet état de choses n'avait pas changé en 1269, mais s'était encore fortifié. Humbert de Romans écrivait en 1260, que plus de soixante-dix étudiants de l'Université étaient entrés dans l'Ordre, à Paris, en cette seule année. *Loc. cit.*, p. 55 et p. 518. Un religieux présent au couvent de Saint-Jacques de Paris, en 1269, Pierre de Dacie, écrivait à un de ses amis : Noveritis quod Parisius sunt novitii devotissimi, studentes litteratissimi, conventuales religiosissimi et praelati benignissimi, inter quos ut lapides ignitos, viros splendidos quasi opprobrium hominum et abiectio plebis conversor. Le provincial de Paris était alors Pierre de Tarentaise, le futur Innocent V ; et le prieur, le célèbre commentateur de l'Écriture Nicolas de Goran, confesseur du roi de France Philippe IV. *Script. Ord. Praed.*, I, p. 411.

CHAPITRE V.

AGITATION DOCTRINALE
ET
CONDAMNATION DE L'AVERROÏSME
1270

Le retour de Thomas d'Aquin à Paris marque une recrudescence d'activité dans les polémiques doctrinales et la lutte des factions au sein de l'Université. On croirait que les adversaires de la jeune école albertino-thomiste se rendent compte, en présence du célèbre maître, qu'une grave, peut-être une décisive partie est engagée.

Les maîtres du clergé séculier, dans la faculté de théologie, n'avaient pas désarmé depuis la violente querelle soulevée par Guillaume de Saint-Amour contre les Ordres mendiants, bien qu'elle se fût achevée par la défaite de l'implacable chanoine [1]. Après quelques années d'un assoupissement apparent, les hostilités reprirent avec éclat. Du fond de son exil, Guillaume de Saint-Amour ne devait cesser, jusqu'à la fin de ses jours (1272), de surveiller la marche des événements et d'entretenir des intelligences avec les héritiers de son esprit à l'Université de Paris [2]. L'avènement de Clément IV (1265) permit à Guillaume d'espérer qu'un membre de l'épiscopat français, assis sur le siège de saint Pierre, serait plus accessible

[1] Voyez plus haut, p. 70 et suiv.
[2] Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 414-417, 495-498.

à ses idées [1]. Il lui envoya un lourd factum que le Pape désapprouva d'ailleurs [2], mais en des termes et sous une forme d'une modération d'autant plus méritoire qu'il s'adressait à un homme raidi contre la condamnation de 1256 [3].

C'est sans doute vers le même temps que Gérard d'Abbeville, l'ami de Guillaume de Saint-Amour et son lieutenant dans l'Université de Paris, ranima la lutte entre le clergé séculier et le clergé régulier par la composition d'un nouvel ouvrage, le plus important, semble-t-il, depuis le *Péril des derniers temps*, nous voulons dire son traité *Contre l'adversaire de la perfection chrétienne* [4]. Cette nouvelle attaque provoqua des réponses multiples de la part des réguliers, c'est-à-dire des Dominicains et des Franciscains, spécialement visés dans cette longue querelle des privilèges. Bonaventure, alors Général des Frères-Mineurs, et Jean Peckham, le régent de l'école franciscaine de Paris, composèrent chacun une réfutation [5]. De son côté, Thomas d'Aquin, qui venait de reprendre la direction d'une

[1] Il est à observer que c'est aussi à Clément IV que s'adressa Roger Bacon, en 1267, alors qu'il se trouvait dans une situation fâcheuse au point de vue doctrinal. Charles, *Roger Bacon*, p. 27 ; *Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita*, ed. Brewer, p. 1 et 3.

[2] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 459. Les éditeurs du Chartularium sont d'avis que l'ouvrage en question est le *Liber de Antichristo et ejusdem ministris*, édité par Martène et Durand, *Veterum Scriptorum Amplissima Collectio*, Parisiis, 1724-33, IX, col. 1273. C'est à tort qu'on a vu universellement dans l'ouvrage envoyé à Clément IV les *Collectiones catholicae et canonicae scripturae*. A notre avis, ces dernières ne sont autre chose que la compilation collective faite par Guillaume et ses associés au commencement de la lutte contre les réguliers, d'après le témoignage même de Guillaume. *Guillielmi de Sancto Amore Opera*, p. 109.

[3] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 401.

[4] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 415, note ; Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed*, I, 335-336 ; [Soldati, O. P.], *SS. Ecclesiae doctorum Thomae Aquinatis et Bonaventurae Opuscula adversus Guillelmum a S. Amore ejusque Asseclas*, Romae, 1773, I, p. XXV ; de Rubeis B. *De gestis et scriptis S. Thomae*, Dissert. XX, cap. III, p. 218 ; *Hist. littér. de la France*, XXI, p. 487.

[5] L'écrit de saint Bonaventure est l'*Apologia Pauperum*, et celui de J. Peckham, *Tractatus Pauperis contra insipientem*. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 415 note ; [Soldati], *Opuscula*, II, p. XXI. Deux données internes de la réponse de saint Bonaventure permettent de déterminer la date de composition, et par elle approximativement celle de l'attaque de Gérard d'Abbeville. Le *De Periculis* de Guillaume de Saint-Amour, condamné en 1256, y est dit : paucis revolutis temporibus per sedem Apostolicam reprobati. [Soldati], *Opuscula*, II, p. 107. Et ailleurs, faisant allusion à la durée de l'existence de l'Ordre de Saint François : His enim modis vixerunt hactenus hujusmodi pauperes in magna multitudine sexaginta annis et amplius (p. 344). Ici, Bonaventure peut viser la date de la conversion de saint François (1207) ou de l'accession de ses premiers compagnons (1209), ce qui nous remet, au plus tôt, vers 1268-70, et de préférence, à la dernière date. On peut donc placer l'apparition de l'écrit de Gérard vers 1268.

des écoles dominicaines, écrivit contre Gérard d'Abbeville son traité *De la Perfection de la vie spirituelle* [1]. Il semble qu'à partir de ce moment la lutte ait battu son plein.

Un maître séculier de la faculté de théologie, ami de Gérard d'Abbeville et comme lui correspondant de Guillaume de Saint-Amour, Nicolas de Lisieux, répliqua spécialement à Thomas d'Aquin dans son traité *De la Perfection et Excellence de l'état clérical* [2]. C'est à ce nouvel écrit, sinon à l'enseignement oral de Gérard d'Abbeville que Thomas opposa, en 1270, son opuscule *Contre ceux qui détournent d'entrer en religion* [3]. Enfin, avant même que Thomas d'Aquin quittât Paris, Nicolas de Lisieux cherchait encore à défendre ses positions par un dernier écrit qu'il dédiait à Guillaume de Saint-Amour [4]. Cette polémique littéraire avait occupé l'espace de quatre à cinq années (1268-1272).

Ce fut cependant en 1270 que les controverses sur les rapports de l'état clérical et de l'état religieux atteignirent une acuité extrême. La dispute quodlibétique tenue aux approches de Pâques par Thomas d'Aquin nous en est le garant, car aucune autre ne porte des traces aussi notables

[1] Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, 336 ; de Rubeis B. *l. c.*, p. 418 ; [Soldati], *Opuscula*, I, p. XXV. La composition du *De Perfectione Vitae spiritualis* doit être placée, à peu de chose près, en 1269, à cause des indications de la note précédente et du lien de dépendance entre les autres œuvres de polémique qui suivirent.

[2] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 497. Voici le début du prologue : Cum in manus nostras quidam libellus, qui intitulatur de Perfectione vite spiritualis, deuenisset, a quodam fratre Predicatore editus et publico traditus exemplari, in quo sacrosancta subuertitur ecclesiastica ierarchia, etc. *Hist. litt. de la France*, t. XXI, p. 492.

[3] Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, p. 336 ; de Rubeis B. *De gestis et scriptis*, l. c.; [Soldati], *Opuscula*, I, p. XXV. Les éditeurs du *Chart. Univ. Paris.* ont rectifié l'erreur courante qui attribuait à Gérard d'Abbeville le traité de Nicolas de Lisieux, *De perfectione et excellentia status clericorum* (I, p. 498). Ils ne nous disent pas si le traité de saint Thomas est dirigé contre celui de Nicolas de Lisieux. On pourrait croire la chose vraisemblable. Le catalogue des écrits de Thomas d'Aquin, tel qu'il paraît au procès de sa canonisation, affirme qu'il est écrit *contra Geraldos*. Revue Thomiste, XVII (1909), p. 158, no 9. Nicolas de Lisieux était incontestablement au nombre des Géraldiens. Le ms. 131 (XIVe siècle) de la Bibliothèque publique de Bordeaux qui contient l'ouvrage de saint Thomas (fol. 217v-227), nous donne cet intéressant explicit qui en fixe en outre la date de composition à 1270 : Explicit libellus sancti Thome de Aquino, ordinis Fratrum Predicatorum, editus specialiter contra dicta magistri Guerodi de Abbatis villa, per que homines retrahebat a religionis ingressu, anno Domini MCCLXX.

[4] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 495-99. Guillaume de Saint-Amour étant mort le 13 septembre 1272, la composition de cet écrit est antérieure à cette date, et tombe vraisemblablement en 1271. Dans le ms. de Paris, Nation. lat. 15986 (XIIIe siècle), il porte en titre : Nicolai Lexoviensis thesaurarii Liber de ordine preceptorum (fol. 234), et contient deux parties principales : Responsio ad questionem Joh. de Peschant (fol. 238), Responsio ad questionem Thome de Alquino (fol. 255).

de ces démêlés [1]. Dans un écrit de Roger Bacon, composé l'année d'après, nous avons l'écho de cette animosité des maîtres séculiers contre les réguliers. Le célèbre Franciscain, témoin oculaire de ces fâcheuses controverses, nous fait entendre ses doléances. Depuis vingt ans, les séculiers et les réguliers sont en lutte les uns contre les autres, à Paris, et se traitent mutuellement d'hérétiques et de disciples de l'Antechrist, et cela dans les leçons, les disputes, les prédications et les livres. Les séculiers, dont l'état est moins parfait, condamnent l'état religieux. Disciples, ils s'attaquent à leurs maîtres, puisque depuis quarante ans, ils ont tout appris des Prêcheurs et des Mineurs. Enfin, bien que l'Église ait toujours tenu l'état religieux comme plus parfait, les maîtres parisiens enseignent ouvertement le contraire, et cherchent à l'établir par des sophismes de toute sorte [2].

Il ne faudrait pas croire cependant que cette opposition bruyante des séculiers contre les réguliers, dont Paris était le théâtre, fût générale dans le monde ecclésiastique. Elle a été surtout, à diverses reprises, l'œuvre de quelques esprits remuants, plus violents que nombreux. En 1267, Guillaume de Saint-Amour se plaint de l'indifférence des pasteurs et des docteurs en présence de ce qu'il estime l'empiètement des religieux [3]; et, quelques années plus tard, Nicolas de Lisieux écrivant au même Guillaume de Saint-Amour déclare que la queue du dragon, c'est-à-dire les réguliers, entraîne à sa suite, non seulement la troisième partie des chrétiens, mais la multitude et presque tout le monde [4].

Le parti militant des séculiers ne désarma cependant pas à la suite des polémiques que nous avons signalées. En 1274, au Concile général de Lyon, plusieurs prélats reprirent l'offensive. Ils causèrent de vives appréhensions aux Dominicains et aux Franciscains et obtinrent la suppression de quelques Ordres secondaires et mal venus [5]. Pareillement la condamnation portée par l'évêque de Paris, le 7 mars 1277, et dont nous parlerons

[1] *Quaestiones quodlibetales*, quodlibet III, art. 10-14, 17.

[2] *Opera hactenus inedita*, ed. Brewer, p. 429.

[3] Tanta erit ignavia praelatorum, ut ecclesia murum non habeat defensionis ; tanta doctorum infirmitas, ut portis et vectibus careat, nec sit qui aperte veritatem praedicando, contra praedictos hostes se opponere audeat. Martène et Durand, *Veter. Script. Ampliss. Collect.*, IX, col. 1299.

[4] Cauda sua (inimicum) non solum tertiam partem sed innumerabiles, et fere omnes,... secum in terram trahere et deicere in errorem. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 495. La tertia pars est une allusion au texte de l'Apocalypse, XII, 4 : Et cauda ejus trahebat tertiam partem stellarum caeli, et misit eas in terram.

[5] Jacobus ab Aquis, *Chronicon imaginis Mundi*, Monumenta Historiae Patriae, Script. Augustae Taurinorum, t. II (1848), col. 1616 et suiv.; Martène et Durand *Thesaurus novus Anecdotorum*, t. IV, col. 1771-1781 ; Mansi, *Concilia*, t. 24, col. 96-97.

plus loin, quoique spécialement dirigée contre les averroïstes parisiens, chercha à atteindre Thomas d'Aquin lui-même, et par lui l'école dominicaine [1].

Enfin, quelques années plus tard, le privilège de Martin V, *Ad fructus uberes*, 13 décembre 1281, accordé aux Prêcheurs et aux Mineurs, fut le signal de nouvelles hostilités. Les maîtres séculiers de la faculté de théologie de Paris se trouvèrent, quelques-uns du moins, parmi les combattants les plus ardents, jusqu'au moment où les deux cardinaux légats, au Concile de Paris, en 1290, condamnèrent d'une façon très énergique les promoteurs de cette nouvelle campagne, dont le plus célèbre et le plus mortifié se trouva être Henri de Gand [2].

Cette opposition des séculiers contre les réguliers sur le terrain des privilèges devait aussi se traduire par une résistance analogue dans le domaine des doctrines. Mais il n'est pas aisé d'établir, d'après les productions littéraires, la position prise par les séculiers en matière de philosophie et de théologie. En 1271, Roger Bacon nous apprend que, depuis quarante ans, les séculiers n'ont composé ni un traité de philosophie ni un traité de théologie. Ils se sont contentés d'utiliser les productions scientifiques élaborées par les deux Ordres scolaires des Prêcheurs et des Mineurs [3]. Nous avons vu en effet les maîtres les plus marquants, Guillaume de Saint-Amour, Gérard d'Abbeville, Nicolas de Lisieux, consumer leur activité littéraire à cette polémique scandaleuse et stérile contre les droits reconnus aux mendiants par la papauté. Le peu qu'ils ont pu fournir hors de là n'a pas encore été mis au jour [4]. Il n'est cependant pas douteux qu'ils aient pris position contre l'enseignement de Thomas d'Aquin. La condamnation de 1277, œuvre des théologiens séculiers, en est la preuve indéniable, en tant qu'elle cherche à atteindre quelques-unes des doctrines thomistes. Nous savons d'ailleurs que Guillaume de Saint-Amour reprochait à la nouvelle école dominicaine son affection pour les sciences philo-

[1] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 543.

[2] *Chart. Univ. Paris.*, I, passim aux années 1281-1287; Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, p. 405 et suiv.; *Hist. litt. de la France*, XXV, p. 385-94, XXVII, p. 401 et suiv.; Finke H. *Das Pariser Nationalkonzil, vom Jahre 1290*, Römische Quartalschrift, 1895, pp. 171-182; Delisle L. *Le Concile national de Paris, en 1290*, Journal des Savants, 1895, pp. 440-44; Paulus C. *Welt- und Ordensklerus beim Ausgange des XIII. Jahrhunderts im Kampfe um die Pfarr-Rechte*, Essen-Ruhr, 1900, p. 20 et suiv.

[3] *Opera quaedam hactenus inedita*, ed. Brewer, p. 428. Voy. le texte, p. 58, note 2.

[4] On possède des disputes quodlibétiques de Gérard d'Abbeville, Paris, Nat. lat., 16405; Vatic., 1015; *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 498.

sophiques [1]; et Nicolas de Lisieux ne pensait pas autrement à l'égard de Thomas d'Aquin, bien qu'il l'appelât « le grand Maître » [2].

Unis et solidarisés par un intérêt commun contre les attaques des séculiers, les Dominicains et les Franciscains étaient loin de professer une communauté de sentiments et de vues en matière de doctrines [3]. Le premier heurt éclatant des deux directions eut lieu à Paris, entre Thomas d'Aquin et Jean Peckham, les maîtres les plus marquants de l'une et de l'autre école dans l'Université.

Venant d'une grande collectivité, l'opposition de l'Ordre franciscain au mouvement albertino-thomiste, devait être plus véhémente et plus durable que celle des clercs séculiers.

Dès leur naissance, ces deux frères jumeaux qu'étaient les Prêcheurs et les Mineurs, s'étaient, comme Jacob et Esaü, querellés dès le sein de leur mère [4], et la suite de leur histoire devait être aussi célèbre par leurs rixes que par les effusions de leur amitié. Mais en aucun point de leur incessant contact, les divergences ne devaient s'accuser avec plus d'éclat et de mauvaise humeur que dans les matières doctrinales. Entré le premier et à pleines voiles dans la vie scolaire et scientifique du temps [5], l'Ordre des

[1] Voy. p. 34, note 3; Martène et Durand, *Veter. Script. Ampl. Collect.*, IX, col. 1346 : divinam sapientiam sibi arrogant, cum tamen mundana magis calleant.

[2] Aristotelicas argutias friuolas reputamus. *Hist. litt. de la France*, XXI, p. 493; *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 498.

[3] Isti praecursores Antichristi tanto sunt ecclesiae periculosiores, quanto sunt in simili perversitate unanimes, ita inter se glomerati, ut ab invicem nequeant separari : unde qui illorum aliquos reprehendit, statim omnes alios inimicos sentit. Guillaume de Saint-Amour, *Liber de Antichristo*, dans Martène et Durand, *Veter. Script. Ampliss. Collect.*, IX, 1248. Godefroy des Fontaines constatant, en 1286, l'accord des Prêcheurs et des Mineurs contre les séculiers malgré leurs autres divergences, écrit malignement : Et credo quod ibi impleta est scriptura que dicit : Facti sunt amici Herodes et Pilatus ipsa die. *Chart. Univ. Paris.*, II, p. 9.

[4] C'est la comparaison employée par le franciscain joachite qui, vers le milieu dn XIIIe siècle, a écrit l'*Interpretatio praeclara Abbatis Joachim in Hieremiam Prophetam*, Venetiis, 1519, 1524, Coloniae 1577. Pariet [Ecclesia Romana] geminos ordines in utero fidei colluctantes... Esau et Iacob filii eius, duos ordines futuros, pp. 174, 165. Sur la date de composition, voy. l'étude de Friderich dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, Iena, II (1859); Holder-Egger, *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, XV (1890), pp. 144, 150; Renan E. *Nouvelles études d'histoire religieuse*, Paris, 1884, p. 131-36.

[5] *Revue thomiste*, IV, p. 138 et suiv.; Denifle H. *Die Constitutionen des Predigerordens vom Jahre 1228*, Archiv für Litt.-u. Kirchengeschichte, I, p. 187; du même, *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert*, Archiv, II, p. 165; Douais C. *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères-Prêcheurs*, p. 4

Prêcheurs avait pris ses avances sur celui des Mineurs qui évolua vers la vie doctrinale partiellement et avec de graves difficultés [1]. Jacob, conscient

et suiv.; Thurot Ch. *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris*, p. 115 et suiv. « Dominique fut le premier ministre de la justice (?) que l'Europe moderne ait vu; il fut également le premier ministre de l'instruction publique. » Larousse P. *Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle*, Paris, 1870 (article : Dominique S.). — Questi (S. Domenico) fu il primo che fece scuole di teologia ove si ammaestra di divinidade. In tutto il mondo non avea scuola nulla che di ciò ammaestrasse, se non una in Parigi, e quivi si faceva rade volte e quasi neente. Oggi n'è piena tutta la Cristianidade : chè ogni convento è scuola di Divinidade e i frati Minori ed anche gli altri frati hanno impreso da questa. Moreni, *Prediche di F. Giordano da Rivalto*, Firenze, 1831, t. I, p. 233 (sermon du 5 août 1303), cité par A. Galletti, Fra Giordano da Pisa, *Giornale storico della Letteratura italiana*, vol. XXXI (1898), p. 7.

[1] Ce que disent Muller K. *Die Anfänge der Minoritenordens*, Freiburg i. B, 1885, p. 103, et Sabatier P. *Vie de S. François*, Paris, 1894 (5me éd.) p. 318 et suiv. est insuffisant. C'est sous le gouvernement de Hélie de Cortone, à partir de 1232, que l'Ordre franciscain entra efficacement dans le mouvement doctrinal du XIIIe siècle: Salimbene, *Chronica*, M. G. H. SS. XXXII, pp. 102-104; *Analecta Franciscana*, III, p. 218 et suiv.; Antonin S. *Chronica*, P. III, tit. XXIV, c. IX, n. 1. Alors furent fondés les deux principaux centres scolaires franciscains : celui de Paris, *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 135; *Analect. Francisc.*, III, p. 218, et celui d'Oxford; mais dans ce dernier, le maître ne fut pris dans l'Ordre qu'à partir de 1247. Little A. *The Grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 50, *Anal. Franc.*, I, p. 238. Sur l'attitude du parti des primitifs et des spirituels à l'égard de l'étude et de la philosophie, voy. les écrits qui, dans les œuvres de saint François, portent le titre de *Collationes Monasticae;* Angelo da Clareno, *de Septem Tribulationibus Ord. Minor.*, ed. I. v. Döllinger dans *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, München, 1890, II, 438 et suiv.; Ehrle, *Archiv f. Litter.-u. Kirchengesch.*, III, p. 72-76, 118, 126-127, 177-180, 576-582. Et si aliorum religiones (i. e. Praed.) vocantur ad studia ex sui institutione,... huius religionis (Minor.) vocacio ex expressione fundatoris, superius est descripta, ad oracionem et studium modis aliis moderatum : Ubertino da Casale, dans *Archiv*, l. c., p. 76; *Le Poesie spirituali del B. Jacopone da Todi*, ed. Tresatti, Venetia, 1617, p. 4, 43, 71 :

Mal vedemmo Parisi
Ch' n' ha destrutto Ascisi;
Con la lor lettoria
L' han messo in mala via (p. 43).
... Molti ha messo in ruina
Sophistica Theologia (p. 4).

L'attitude des spirituels à l'égard de la culture philosophique des Dominicains est elle-même très significative. L'auteur du pseudo-Joachim sur Jérémie (supra p. 95, n. 4) écrit : Sed ibit Esau [l'ordre des Prêcheurs] ad filias Heth scolasticas, scilicet animalem et saecularem prudentiam exquirentes; propter quod eum Deus odio habebit, scilicet spiritus Dei, quia doctrinam ecclesiae cum saecularibus doctrinis admiscent. (Coloniae, 1577), p. 167. — Pierre Jean Olivi, dans son commentaire sur l'Apocalypse, est encore plus immodéré : Sciendum quod casus stellae de caelo in terram, et habentis clavem putei abyssi ipsumque aperientis, est quorumdam altiorum et doctiorum et novissimorum reli-

d'une supériorité que tout le monde proclamait [1], semble avoir quelque peu mortifié son cadet de l'éclat de sa science et de la fermeté de son orthodoxie [2]. Toutefois, à l'origine, les docteurs franciscains et dominicains

giosorum casus in terrenas cupiditates, et in mundanorum philosophorum scientias curiosas, et in multis erroneas et periculosas. Acceperunt enim ingenium et clavem ad aperiendam et exponendam doctrinam Aristotelis et Averrois commentatoris eius, et ad excogitandum profunda et voraginosa dogmata, obscurantia solem christianae sapientiae et evangelicae vitae. Döllinger, *Beiträge zur Sektengesch.*, II, p. 554. Voy. aussi *Archiv f. Litt.- und Kirchengesch.*, III, p. 514. — Ubertin de Casale a inséré le passage cité d'Olivi, en l'amplifiant quelque peu, dans son *Tractatus de Septem Statibus Ecclesiae,* publié à la suite de l'*Expositio magni prophete Ioachim in librum beati Cirilli*, Venetiis, 1516, p. LXVI.

Depuis la première édition de notre ouvrage, le P. Hilarin Felder O. Cap. a publié l'Histoire des études scientifiques dans l'Ordre de Saint-François jusque vers le milieu du XIIIe siècle, que nous avons signalée plus haut (p. 30, n. 2). Plusieurs des affirmations de l'auteur sont, en divers points, différentes des nôtres ; elles en sont même quelquefois l'antithèse. Je ne crois pas néanmoins avoir à modifier aucun des jugements que j'ai émis. Malgré tout le mérite de recherches et de travail de l'auteur, son œuvre est viciée par un optimisme apologétique exagéré, qui ôte à son livre une grande partie de sa valeur historique. Touchant l'attitude de saint François à l'égard des études, F. X. Seppelt a très bien établi contre le P. Hilarin que ses vues étaient insoutenables. *Wissenschaft und Franziskanerorden, ihr Verhältnis im ersten Jahrzehent des letzteren*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* hrgb. v. M. Sdralek, Breslau, IV, pp. 149-179. Le P. M. Bihl O. F. M. dans l'*Archivum Franciscanum Historicum,* II (1909), p. 135, pense de même quand il écrit : Quoad rationem quae S. P. *Franciscum inter et Scientiam* intercesserit, valde dubitamus, an auctor aequius ac benevolentius sententiam protulerit... Probat auctor Sanctum « Idiotam » minime scientiam *per se* execratum esse, sed nihilominus plus eam verebatur et metuebat, quam *in suis* adamabat. Neque « Ordinem studentem » fundare voluit. — Les mêmes réserves doivent être faites sur beaucoup d'autres thèses. Je ne signalerai ici, parce qu'elles se rapportent au sujet que je traite, que des affirmations comme celles-ci : « Les Dominicains s'étaient d'abord tenus à l'écart de la nouvelle science jusque vers 1250... Chez les Mineurs, au contraire, le mouvement philosophique se manifeste en général plus tôt » (Edition française, p. 472). C'est pour cela sans doute que la rédaction des constitutions des Frères Mineurs faite par saint Bonaventure en 1260, ne prévoit encore pour les Franciscains, à aucun titre, l'étude des arts libéraux et de la philosophie (Denifle, *Die Universitäten*, I, p. 720), tandis que les constitutions primitives des Dominicains la prévoient formellement, et que les chapitres légifèrent sur la matière (supra, p. 31).

[1] Religio (Praedic.) quae primo habuit studium cum religione, reputata est praeeminens quodammodo. Humbert de Romans, *Opera,* II, p. 28. Voy. la curieuse satire de 1266-68, publiée par Wattenbach, *Sitzungsberichte der königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften,* Berlin, t. XXXIV, 1892, p. 104 et suiv.: Ordo Praedicatorum qui inter Ordines pollet prerogativa sciencie (p. 104). Ordo sacer Praedicatorum... praeclarus scientia... inter alia plantaria dominica (sc. alios ordines)... sapientiae dono... merito dignoscitur specialiter insignitus. Lettre d'Alexandre IV, 23 mai 1257. Potthast, 16847.

[2] Isti boni homines [Praedicatores] semper de scientia gloriantur, et dicunt quod in ordine eorum fons sapientiae invenitur. Salimbene, *Chronica*, pp. 252-53. — Quidam

suivant la même direction doctrinale, la cause principale du conflit n'existait pas. Il semble même qu'une véritable intimité ait existé entre les premiers maîtres parisiens des deux Ordres [1].

Au temps de Thomas d'Aquin et de Bonaventure, la destinée de l'une et l'autre écoles semble fixée par l'action respective de ces maîtres. Thomas engage son école et son Ordre dans un puissant intellectualisme philosophique et théologique [2], tandis que Bonaventure vise à établir une école de théologie mystique en maintenant autant que possible la théologie augustinienne antérieure [3]. Mais entre ces deux maîtres, si dissemblables dans leurs aspirations, leurs méthodes et leurs doctrines [4], on ne trouve, semble-t-il, ni une animosité, ni un esprit de contention personnelle. La légende et peut-être même l'histoire ont parlé de leur amitié [5]. Bonaventure, qui avait une claire vue de la diversité des voies suivies par la pensée dominicaine et la pensée franciscaine, a formulé le fait en quelques mots atténués mais caractéristiques. « Les Frères-Prêcheurs visent surtout à la spéculation, et leur nom l'implique, et ensuite à l'onction ; les Frères-Mineurs tendent principalement à l'onction et secondairement à la spéculation » [6]. Sous ce mot intraduisible d'onction, il faut entendre le sentiment mystique, la vie affective trouvant sa formule théorique dans la théologie.

Au temps du second séjour de Thomas d'Aquin à Paris, le conflit

fratres ejusdem ordinis praedicatorum ausi sunt se publice jactitare, doctrinam veritatis plus in suo ordine quam in alio sibi contemporaneo viguisse. Peckham J. *Registrum epistolarum*, III, p. 867. Robert d'Uzès († 1296), un pieux visionnaire, une façon de Fra Jacopone dominicain, comme lui ennemi des études, se fait dire par saint Dominique : Filiis catuli varicosi (S. Dominici) dic : Elevantes recessistis ab umilitate prima. Gloriamini in sublimitate scientiarum vestrarum, eo quod plures aliis habetis peritos. Quétif-Echard, *Scriptores Ord. Praed.*, I, p. 449. Les prophéties de Robert d'Uzès ont été éditées dans le *Liber trium virorum et trium spiritualium virginum,* Parisiis, 1513.

[1] Gerardus de Fracheto, *Vitae Fratrum Ord. Praed.*, ed. Reichert, Lovanii, 1896, p. 274.

[2] Sertillanges A. D. *Saint Thomas d'Aquin,* Paris 1910 (Collection historique des Grands Philosophes, Alcan); Rousselot P. *L'intellectualisme de Saint Thomas*, Paris, 1908 (même collection); Dehove H. *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien,* Lille, 1907 (Mémoires et travaux publiés par des professeurs des facultés catholiques de Lille. III).

[3] Voyez p. 54, n. 7 ; Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta*, p. 23 et suiv.

[4] Voyez l'ancien Index locorum in quibus dissentiunt S. Thomas et S. Bonaventura. S. Bonaventurae *Opera,* Quaracchi, I, Prolegomena, p. LXX.

[5] Dante, *Paradiso*, XI-XII.

[6] Alii (Praedicatores) principaliter intendunt speculationi, a quo etiam nomen acceperunt, et postea unctioni. Alii (Minores) principaliter unctioni, et postea speculationi. *Opera,* t. V, p. 440.

éclata entre les deux écoles. Ce fut le franciscain anglais, Jean Peckham [1], alors régent de l'école des Frères-Mineurs, qui semble avoir donné l'assaut à l'enseignement du célèbre régent d'une des écoles des Frères-Prêcheurs. Nous savons par Peckham, devenu archevêque de Cantorbéry, que Thomas d'Aquin eut à soutenir le choc de plusieurs théologiens de l'Université de Paris, au temps où il s'y trouvait lui-même. Le seul point de dispute signalé par Peckham est celui de l'unité de la forme substantielle dans l'homme [2]. Mais il n'est pas douteux que le front de bataille doctrinal ne fût plus étendu que le point accidentellement signalé par l'archevêque de Cantorbéry. Ce fut peut-être dans la dispute quodlibétique tenue par Thomas d'Aquin, aux approches de Pâques en 1270, celle même où il eut à repousser l'attaque des maîtres séculiers sur la question de la dignité respective de leur état et de celui des religieux, que Jean Peckham et les autres maîtres s'efforcèrent de battre en brèche la théorie aristotélicienne de Thomas d'Aquin sur l'âme intellectuelle forme substantielle unique dans l'homme [3].

S'il fallait en croire Peckham, l'évêque de Paris, les maîtres en théologie et les Dominicains eux-mêmes auraient opposé à Thomas de subtiles objections, et seul, lui Peckham, il aurait prêté son concours à son adversaire, autant que le respect de la vérité le permettait. Thomas, comme un docteur plein d'humilité, aurait soumis finalement ses thèses au jugement des maîtres parisiens, en tant qu'elles pouvaient avoir besoin de correction [4].

[1] Sur Peckham, voy. *Registrum epistolarum fratris Johannis Peckham*, ed. C. T. Martin, London, 1884; Ehrle F. *John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrh.*, dans Zeitschrift für katholische Theologie, 1889, p. 172 et suiv.; Little A. *The Grey Friars in Oxford*, p. 154; *Analecta Franciscana*, III, p. 361.

[2] *Registrum*, III, 899.

[3] La question était posée d'ordinaire à l'occasion d'une difficulté théologique touchant le Christ mort. Quodlibeta II, art. 1; III, a. 4; IV, a. 8. C'est à la même question philosophique que se rapportent quodl. I, a. 6; III, a. 1.

[4] Cum pro hac opinione (de unitate formae) ab episcopo Parisiensi et magistris theologiae et a fratribus propriis argueretur argute, nos soli eidem astitimus, ipsum prout salva veritate potuimus defensando, donec ipse omnes positiones suas, quibus possit imminere correctio, sicut doctor humilis subiecit moderamini Parisiensium magistrorum. *Registrum*, III, p. 866. La présence de l'évêque de Paris n'a ici rien d'insolite. Les disputes des maîtres, même les simples leçons de ceux qui étaient renommés, attiraient un grand concours d'auditeurs, parmi lesquels les prélats de l'Eglise. Gérard de Frachet, parlant, peu après 1266, des maîtres dominicains qui s'étaient succédé à l'Université de Paris, écrit : legerunt et disputaverunt in scolis, praesentibus scolaribus et religiosis et multis ecclesiarum praelatis. *Vitae Fratrum Ord. Praed.*, p. 335.

Ce renseignement de Peckham, fourni au moment de la violente campagne qu'il avait engagée en Angleterre contre quelques-unes des doctrines de Thomas d'Aquin, ne présente vraisemblablement pas toutes les garanties nécessaires d'indépendance, non sans doute sur le fait de la dispute, mais sur l'attitude des divers figurants. Nous savons par un témoin du procès de canonisation de Thomas d'Aquin, que les Dominicains avaient gardé le souvenir très vif de ces disputes de Paris, et il nous représente tout autrement la conduite de Peckham à l'égard de Thomas d'Aquin. Loin de le soutenir, ce dont il avait vraisemblablement peu de besoin, Peckham aurait, par ses paroles déclamatoires et exaltées, donné à Thomas de justes motifs de s'irriter ; mais le saint, toujours en possession de lui-même, ne cessa de lui répondre avec humilité et douceur [1]. Ainsi, il n'y a de commun entre ces deux témoignages que le fait de la tranquille possession de lui-même chez Thomas d'Aquin. Cela, on pouvait le supposer aisément, et un auditeur de Thomas, vers ce même temps, Pierre Dubois, confirme cette impression lorsqu'il dépeint le maître dominicain par ce seul mot : « le prudentissime Frère Thomas d'Aquin » [2].

Il n'est pas invraisemblable, d'autre part, que Thomas ait eu contre lui Étienne Tempier, l'évêque de Paris, que nous retrouverons plus tard, les autres maîtres de théologie et peut-être quelques-uns de ses confrères, partisans attardés de l'ancienne forme de l'augustinisme. Mais ceux que Peckham ne nomme pas et qui formaient cependant le groupe le plus nombreux de l'Université, nous voulons dire les artistes, ceux-là étaient certainement du côté de Thomas d'Aquin. Bacon nous a appris, trois ans plus tôt, que le monde scolaire à Paris est entièrement gagné aux doctrines d'Albert le Grand dont Thomas était le continuateur [3]. Peckham nous laisse indirectement pressentir cette situation. En rappelant la théorie de l'unité des formes qui avait fait l'objet principal de la dispute, il émet l'opinion que cette doctrine, acceptée par Thomas d'Aquin, n'avait pas été introduite par des personnes religieuses, mais par des séculiers dont les deux

[1] Dixit dictus testis se audivisse a pluribus Fratribus Praedicatoribus fide dignis, quod quando idem frater Thomas una vice disputabat Parisiis, ubi erat frater Joannes de Pizano ordinis Fratrum Minorum, qui fuit postea archiepiscopus Cantuariensis, quantumque dictus frater Joannes exasperaret eumdem fratrem Thomam verbis ampullosis et tumidis, numquam tamen ipse frater Thomas restrinxit verbum humilitatis, sed semper cum dulcedine et humanitate respondit. Acta SS., 7 Martii, *Processus Inquisitionis*, cap. IX, n. 77, p. 712.

[2] Ille prudentissimus frater Thomas de Aquino. Pierre Dubois, *De recuperatione Terre Sancte*, ed. Ch. V. Langlois, Paris, 1891, p. 53.

[3] Voy. p. 45.

principaux ont misérablement fini leurs jours au delà des Alpes [1]. Peckham, en faisant ici allusion à Siger de Brabant et à Boèce de Dacie condamnés plus tard, en 1277, emploie un artifice de partisan en cherchant à rejeter sur les doctrines de saint Thomas le discrédit attaché à celles des deux célèbres averroïstes depuis leur condamnation. Il commet, en outre, une grave erreur, qu'on a peine à s'expliquer chez un maître, qui aurait dû être un peu plus familiarisé avec les événements scolaires, quand il prétend que deux séculiers ont peut-être été les inventeurs de la théorie de l'unité des formes substantielles, alors qu'Albert le Grand l'avait propagée plus de vingt années auparavant [2]. Mais il ne se trompe pas lorsqu'il laisse entendre que le péripatétisme de Thomas d'Aquin le rejetait du côté de la faculté des arts ; et c'est là, en effet, qu'au milieu de ses luttes, il trouvait ses admirateurs et ses amis [3].

Quant à l'affirmation de Peckham que Frère Thomas aurait soumis ses doctrines au jugement des maîtres de la faculté de théologie, cela peut s'entendre d'une parole respectueuse, ou d'une formule de déférence à l'égard de l'évêque de Paris et de la faculté de théologie, mais non de la disposition effective où il aurait été de soumettre ses idées à un arbitrage quelconque. Malgré sa modestie, le grand penseur médiéval ne se méprenait pas sur la valeur respective de ses conceptions et de celles de ses contemporains, et il n'ignorait pas davantage où siégeait l'autorité qui seule avait le droit de le juger. La sérénité de convictions et l'inflexi-

[1] Nec eam (opinionem) credimus a religiosis personis, sed saecularibus quibusdam duxisse originem, cuius duo praecipui defensores vel forsitan inventores miserabiliter dicuntur conclusisse dies suos in partibus transalpinis, cum tamen non essent de illis partibus oriundi. *Registrum*, III, 842.

[2] Cette mentalité, qui déforme les choses les plus claires, paraît encore pire chez le Franciscain spirituel Pierre Jean Olivi quand, au cours de ses rêveries apocalyptiques, il affirme que c'est l'enseignement philosophique et théologique des Dominicains qui a été la cause des erreurs averroïstes chez les maîtres parisiens. Quidam (altiorum et doctiorum et novissimorum religiosorum) etiam talia dogmata philosophica sive paganica suis theologicis tractatibus inseruerunt, ut ipsi multi clerici Parisius philosophantes omnes articulos fidei reicerint praeter unitatem Dei, et solam philosophiam mundanam dixerint esse veram et humano regimini sufficientem ; dixeruntque mundum ab aeterno fuisse et Deum per se et immediate nihil posse operari de novo, sed quidquid immediate potuit, fecit necessario ab aeterno ; ponuntque unum solum intellectum in omnibus hominibus, et fere negant arbitrii libertatem. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, II, p. 555. Etant donné cependant l'incorrection des textes édités par Döllinger, il se pourrait qu'il n'y eût pas un lien causal entre les deux parties du texte rapporté. On devrait lire alors : *et* ipsi multi, au lieu de *ut* ipsi.

[3] Nous verrons plus loin les témoignages d'estime et d'amitié donnés par la faculté des arts à Thomas d'Aquin, lors de son départ de Paris, en 1272, et en 1274, après sa mort.

bilité doctrinale qui éclatent partout dans les écrits de Thomas d'Aquin excluent le moindre doute à cet égard. S'il fallait citer un exemple, nous nommerions le court opuscule *De Aeternitate mundi contra murmurantes* [1], où il vise, au temps dont nous parlons, les mêmes adversaires, et se montre intraitable sur une question fort délicate et alors vivement débattue. Il assaisonne même, chose très rare, sa défense d'un mot d'une ironie un peu hautaine et qui dit assez ce qu'il pensait des adversaires dont il avait à subir les contacts scolaires et doctrinaux. « C'est entendu, écrit-il: ceux-là seuls qui ont l'esprit assez subtil pour percevoir qu'il répugne que le monde puisse être créé *ab aeterno*, ceux-là seuls sont des hommes, et la sagesse se lève avec eux » [2]. Nous signalerions enfin le fait que, peu de temps avant sa mort, il se prononçait encore sur cette théorie de l'unité des formes, si bruyamment attaquée à Paris, comme s'il n'avait existé ni objections, ni opposants [3].

L'opposition doctrinale franciscaine, représentée par Peckham, lors du dernier séjour de Thomas d'Aquin à Paris, ne devait pas cesser de sitôt [4]. Elle fut continuée plus tard par le même docteur pendant son épiscopat à Cantorbéry. Nous n'avons pas à toucher ici l'historique de ces brûlantes disputes de 1284 et 1285. Mais nous devons retenir le jugement porté alors par Jean Peckham sur l'écart existant entre la direction franciscaine et l'école thomiste. A son avis, elles n'ont plus rien de commun dans les matières librement discutées en dehors des vérités de foi [5]. La

[1] *Opera omnia*, XXVII, p. 450 ; *Quaest. quodlibetal.*, quodl. III, a. 3. Le titre que nous donnons à cet opuscule est celui qu'il porte dans le catalogue des œuvres de saint Thomas, qu'on trouve dans son procès de canonisation. *Revue Thomiste,* XVII (1909), p. 159.

[2] Ergo, illi qui tam subtiliter eam (repugnantiam) percipiunt, soli sunt homines, et cum eis oritur sapientia. *L. c.*, p. 453.

[3] *Quaest. quodlibetal.*, quodl. XII, a. 9 : in nullo corpore est nisi una forma substantialis.

[4] L'ordre franciscain prit officiellement position contre la doctrine de saint Thomas dans son chapitre général de 1282, tenu à Strasbourg sous le ministre général Bonagratia (*Analecta Franciscana*, III, 374). Ce décret qui constate la résistance de l'autorité de l'ordre, témoigne aussi indirectement que les doctrines du maître dominicain pénétraient déjà l'enseignement franciscain. Generalis minister imponit ministris provincialibus quod non permittant multiplicari Summam fratris Thomae nisi apud lectores notabiliter intelligentes, et hoc nisi cum declarationibus fratris G[uillelmi] de Mara, non in marginibus positis, sed in quaternis, et huiusmodi declarationes non scribantur per aliquos saeculares. Constitutions des Frères Mineurs, ms. du XIVe siècle, chez le R. P. Antoine de Ponentruy, définiteur général de l'ordre des Capucins, citation dans *Analecta Bollandiana*, XVIII (1899), p. 292. On voit que le *Correctorium fratris Thomae* de Guillaume de la Mare, dont on place d'ordinaire la composition vers 1284, était déjà rédigé en 1282.

[5] Cum doctrina duorum ordinum in omnibus dubitabilibus sibi pene penitus hodie

formule est outrée, semble-t-il, mais elle témoigne de l'extrême divergence doctrinale à laquelle les deux grands Ordres scolaires du moyen âge avaient finalement abouti.

L'année 1270 qui avait mis aux prises Thomas d'Aquin tour à tour avec les maîtres séculiers et l'ancien augustinisme, le vit aussi livrer un vigoureux assaut à l'averroïsme de quelques maîtres parisiens de la faculté des arts. Il n'est pas douteux, en effet, que cette année déjà riche en troubles ne marque les débuts de la crise aiguë que traverse durant sept années l'Université de Paris ; elle est aussi, selon toute probabilité, l'année où se produit la polémique personnelle de Thomas d'Aquin et de Siger de Brabant.

Nous avons essayé plus haut de déterminer le point de départ du mouvement averroïste [1]. Nous avons vu qu'il ne semble être né que vers le sixième decennium du siècle. Après être resté dans l'ombre, il paraît au grand jour pour la première fois en 1270. Thomas d'Aquin qui écrit à ce moment son traité de *l'Unité de l'Intellect* contre les averroïstes, nous apprend que l'erreur qu'il combat, était déjà ancienne et avait prévalu chez un grand nombre [2]. Mais cette expression assez indéterminée d'elle-même doit être précisée par les renseignements obtenus d'ailleurs. Des sources diverses nous permettent de saisir cette importante manifestation de l'averroïsme.

Guillaume de Tocco, l'historien de saint Thomas d'Aquin, nous a fait à sa manière une description de l'averroïsme parisien. Il ne donne pas, il est vrai, à ses renseignements une date précise, mais il ressort néanmoins du contexte qu'ils s'appliquent au second séjour de Thomas à Paris. Pour Guillaume, l'averroïsme est surtout constitué par la théorie d'une seule intelligence commune à tous les hommes, ce qui entraîne la suppression de tout mérite individuel. L'esprit des gens simples était même imbu de cette erreur. Aussi un homme d'armes, à Paris, déclarait-il ne pas vouloir expier ses fautes ; car, disait-il, si l'âme du bienheureux Pierre est sauvée, je le serai pareillement ; ayant la même intelligence, nous aurons la même destinée. Cette erreur avait infecté les étudiants de Garlande, c'est-à-dire les étudiants ès arts, et ceux-ci pouvaient la propager par leurs sophismes.

adversetur. *Registrum epistolarum*, III, p. 871. Cum doctrina unius ordinis sit tota pene contraria doctrinae alterius, exceptis fidei fundamentis. p. 902.

[1] P. 59 et suivantes.

[2] Inolevit siquidem jamdudum circa intellectum error apud multos ex dictis Averrois sumens exordium. *De unitate intellectus*, cap. I. *Opera*, ed. Fretté, t. XXVII, p. 311.

Pour la combattre, Thomas composa l'écrit admirable où il montre qu'Averroès avait mal entendu Aristote, si bien que quiconque comprend la doctrine du Philosophe ne peut hésiter à voir combien cette erreur est déraisonnable [1].

On aura remarqué le fait assez curieux que la thèse principale de l'averroïsme, celle de l'unité de l'intellect, avait franchi le seuil des écoles, pour pénétrer dans les milieux sans culture. Là, par une logique simpliste, on en tirait, sous forme de conclusion, l'affranchissement de toute obligation morale, tentative si souvent manifestée dans diverses sectes populaires du moyen âge. Cette diffusion des conceptions averroïstes chez le vulgaire peut aider à expliquer l'urgence des mesures prises par l'évêque de Paris, en décembre 1270 [2].

Mais c'était surtout dans le monde des écoles que l'averroïsme trouvait ses adeptes ; et nous allons établir par un document précis que les thèses fondamentales de cette doctrine y étaient ouvertement agitées et défendues. On est surpris, il est vrai, de ne pas rencontrer de trace importante des

[1] Praeter praedicta magna volumina... in quibus antiquas haereses confutavit, suo etiam exortas tempore divino Spiritu revelante destruxit, quarum haeresum prima fuit Averrois, qui dixit unum esse in omnibus hominibus intellectum. Qui error malorum favebat erroribus, et Sanctorum virtutibus detrahebat : dum uno existente in omnibus intellectu, nulla esset differentia hominum, nec distantia meritorum. Qui tantum invaluit etiam in simplicium mentibus, sicque se periculose infudit, ut requisitus quidam miles Parisiis, utrum de suis criminibus se purgare vellet, responderit : Si anima B. Petri est salva, et ego salvabor : quia si uno intellectu cognoscimus, uno fine exitii finiemur. Quem errorem cum essent scholares Golardiae imitantes, qui Averrois erant communiter sectantes ; poterat praedictus error plures inficere, quibus potuissent praedictum errorem sophisticis rationibus persuadere. Unde contra hunc errorem praedictus Doctor fecit scriptum mirabile, in quo praeter rationes fidei, quibus praedictus error illiditur, per dicta etiam Aristotelis, quae Averroes male intellexerat, a radice evellit, et nihil rationis habere demonstrat : ut nullus, qui potest dicta Aristotelis capere, quin sit praedictus error irrationabilis, dubitaret. *Acta SS.*, t. I martii, p. 666. Au lieu de *Golardiae*, lisez *Garlandiae.* Garlande était le nom du quartier où étaient établies les écoles d'arts. Denifle, *Die Universitäten*, I, p. 667.

[2] P. Alphandéry a posé cette question : *Y a-t-il eu un averroïsme populaire au XIIIe et au XIVe siècle ?* (Revue de l'Histoire des Religions, XLIV (1901), pp. 395-406.) Il examine le texte de Tocco que nous venons de reproduire plus un interrogatoire d'hérétique (Carcassonne, 1326), et conclut à la négative. Sans compter qu'on ne peut rien établir sur une base aussi étroite, la question est mal posée. Il n'est pas douteux que l'averroïsme, doctrine philosophique subtile et complexe, ne pouvait trouver un terrain de culture dans le peuple ; mais il en est autrement s'il s'agit de conséquences morales, analogues à celles signalées par Tocco. L'amoralité des clercs averroïstes de Paris, dont nous parlerons plus avant, pouvait fort bien passer dans la masse populaire et chercher à s'y justifier à la faveur de quelques-uns de ces sophismes faciles, tels qu'on les formule généralement pour l'usage de la foule.

polémiques averroïstes dans les Questions quodlibétiques déterminées par saint Thomas pendant son séjour à Paris. Cet étonnement disparaît cependant lorsque l'on considère que ces théories devaient trouver leur lieu naturel dans les disputes des maîtres ès arts. Une seule thèse, parmi celles que nous verrons condamner, est discutée par Thomas d'Aquin dans les quodlibets de Noël 1269 et de Pâques 1270 [1]. Elle est une conséquence des doctrines averroïstes, mais elle appartient au domaine de la théologie, ce qui explique sa présence parmi les questions disputées [2].

Des renseignements précis sur l'agitation averroïste de 1270 nous sont fournis par un religieux dominicain, alors à Paris, du nom de Gilles, selon toute probabilité Gilles de Lessines [3]. On possède de lui une lettre de quelques lignes adressée à Albert le Grand. Il lui apprend que les maîtres les plus célèbres en philosophie, à Paris, discutent divers articles qu'il lui envoie et qu'on a combattus déjà dans de nombreuses assemblées. Il le prie d'intervenir, lui l'illuminateur des intelligences, pour mettre fin par son autorité à ces disputes. La lettre de Gilles nous a été conservée par Pierre de Prusse, un biographe tardif d'Albert le Grand [4], qui n'a pas jugé utile à son sujet de reproduire la liste des erreurs qui accompagnait la lettre d'envoi. Il nous a seulement conservé la première proposition, à savoir que l'intelligence de tous les hommes est numériquement une [5].

Les savants éditeurs du Cartulaire de l'Université de Paris regrettent que Pierre de Prusse n'ait pas rapporté intégralement cette lettre qu'Albert

[1] C'est la question : utrum anima separata possit pati ab igne corporeo ? (quodl. II, a. 13 ; quodl. III, a. 23), dont la négative est la huitième des propositions condamnées le 10 décembre 1270. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 487.

[2] Sans doute, bon nombre de questions agitées par les théologiens étaient purement philosophiques. Mais il est vraisemblable que les artistes n'auraient pas osé proposer leurs thèses averroïstes dans les écoles des théologiens les jours de disputes, ou que ceux-ci les auraient récusées.

[3] Le *Chart. Univ. Paris.*, laisse entendre (I, p. 487) qu'il pourrait s'agir de Gilles de Lessines. Le fait est très probable. Nous savons que Gilles était bachelier et avait, par conséquent, enseigné comme tel à Paris, bien qu'il ne fût pas arrivé à la maîtrise. Denifle, *Archiv f. Litt.- u. Kirchengesch.*, II, 238. C'est lui aussi qui avait achevé de composer, en juillet 1278, son traité pour défendre les doctrines de Thomas d'Aquin sur l'unité des formes. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins*, t. V, p. 70 ; Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, 371. Cet écrit est manifestement une réponse à la condamnation d'Oxford de 1277. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 559. On le trouve, Paris, Nationale, latins, 15962, et Bruxelles, Bibl. Roy., 873-885. Il a été édité par M. De Wulf, *Le traité De unitate formae de Gilles de Lessines,* Louvain, 1901 (Les Philosophes Belges, I).

[4] Pierre de Prusse écrivait les dernières années du XV[e] siècle. Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, 866. Cette légende a été publiée en tête de l'écrit attribué à Albert : *De adhaerendo Deo,* Antverpiae, 1621. Voy. cap. XXXII.

[5] *Chart. Univ. Paris.,* I, p. 487 ; infra, II[e] Partie, p. 29.

le Grand avait placée en tête de sa réponse, réponse qu'ils n'ont pu eux-mêmes retrouver. Ils soupçonnent néanmoins, que la liste des propositions fournie par Gilles à Albert concordait avec celle des erreurs condamnées à Paris, le 10 décembre 1270, puisque la première erreur leur est littéralement commune [1].

Au cours de nos recherches, nous avons été assez heureux pour retrouver l'écrit inédit et perdu d'Albert le Grand. Il a pour titre *De quindecim Problematibus* [2]. Il est précédé de la lettre de Gilles et de la liste des propositions discutées à Paris. Nous l'éditons [3] d'après deux manuscrits de la Bibliothèque royale de Munich [4]. Ils sont, jusqu'à présent, les seuls connus.

A quelle date Gilles de Lessines a-t-il envoyé à Albert le Grand, alors à Cologne, la liste des propositions si vivement disputées dans les écoles parisiennes ? C'est ce qu'il importe avant tout de savoir.

Des quinze propositions signalées par Gilles, les treize premières sont littéralement identiques avec celles condamnées à Paris le 10 décembre 1270 [5]. Elles se rapportent donc au même fait ; et l'agitation scolaire décrite par Gilles a précédé la condamnation et y a abouti. Gilles a dû écrire à Albert au fort des disputes et avant la prohibition. La preuve en est dans diverses données. Dans le fait d'abord que le correspondant d'Albert n'indique pas les propositions comme condamnées, mais comme discutées et désapprouvées dans les disputes publiques des maîtres. De plus, après la condamnation du 10 décembre, Gilles n'aurait pas eu besoin de faire appel à l'autorité doctrinale d'Albert pour mettre fin à ces querelles. Enfin, les deux dernières propositions signalées par Gilles ne sont pas dans la série de celles qui ont été condamnées, preuve qu'au moment de la prohibition elles n'ont pas été retenues, bien qu'elles eussent fait partie du groupe des thèses disputées. Comme les approches de Pâques et de Noël étaient le temps des grandes joutes quodlibétiques, il n'est pas invraisemblable que Gilles ait pris le parti d'en appeler à Albert le Grand aux environs de Pâques 1270.

Nous ignorons à quel moment la consultation d'Albert le Grand arriva

[1] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 487.

[2] C'est l'écrit qui, dans la Tabula Scriptorum Ord. Praed., porte pour titre : Problemata contra Averroistas, XV questiones. *Archiv für Litter.- und Kirchengesch.*, II, p. 236.

[3] IIe Partie, pp. 27-52.

[4] *Loc. cit.*, p. VII et suiv.

[5] Comparez la liste, dans notre IIe Partie, p. 29, à celle du *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 486-87, que nous reproduisons à la fin du présent chapitre.

à Paris. Elle ne dut pas tarder, puisqu'elle était motivée par des circonstances urgentes. La rédaction, qui ne paraît pas très soignée, indiquerait aussi que cette réponse fut faite assez à la hâte. Nous l'utiliserons plus avant, mais nous ne pouvons nous dispenser de faire observer ici qu'Albert le prit sur un ton assez hautain à l'égard des doctrines qui lui étaient soumises et de ceux qui les professaient. Il se plaît à répéter que semblables théories sont indignes de philosophes [1], et déclare que beaucoup de Parisiens ne sont pas adonnés à la philosophie, mais à la sophistique [2].

Les deux dernières propositions de la liste de Gilles, avons-nous dit, ne paraissent pas dans la condamnation du 10 décembre 1270. Le fait mérite considération, car il est significatif. Les propositions condamnées, identiques aux treize premières de Gilles de Lessines, sont toutes des propositions averroïstes, ainsi que nous le dirons bientôt. Par contre, les deux dernières propositions discutées dans les écoles, visent deux thèses de saint Thomas d'Aquin et appartiennent au système doctrinal auquel l'augustinisme des maîtres parisiens faisait opposition. La première thèse, dissimulée sous une question théologique, n'est autre, pour le fond, que la question déjà signalée de l'unité des formes [3]. Thomas d'Aquin avait abordé la difficulté dans trois disputes quodlibétiques successives, de Noël 1269, Pâques et Noël 1270 [4]. La seconde thèse est relative à la simplicité de composition des substances spirituelles, dans lesquelles Thomas se refusait à voir l'existence d'une matière proprement dite [5].

La parfaite concordance entre la liste des propositions communiquées par Gilles de Lessines à Albert le Grand, et celle des propositions condamnées peu après, témoigne que nous sommes en présence d'une sorte de catalogue officiel dressé en vue de discussions préalables pour aboutir finalement à un acte de l'autorité ecclésiastique touchant ces mêmes propositions. Le fait que deux thèses de Thomas d'Aquin avaient été jointes

[1] IIe Partie, p. 29 et suiv., passim.

[2] Multi Parisienses non philosophiam, sed sophismata sunt secuti. *Loc. cit.*, p. 35.

[3] Quod corpus Christi jacens in sepulchro et positum in cruce, non est vel non idem fuit numero semper, sed secundum quid. IIe Partie, p. 30.

[4] *Quodlib.* II, a. 1 ; III, a. 4 ; IV, a. 8.

[5] Angelus et anima sunt simplices, sed non absoluta simplicitate, nec per accessum ad compositum, sed tamen per recessum a summo simplici. IIe Partie, p. 30. Thomas a touché cette question dans son *Quodlib.*, III, a. 2. Voy. surtout : *Quaestiones disputatae, De spiritualibus creaturis*, a. 1. Respondeo dicendum. *Opera*, ed. Fretté, t. XIV, p. 5. Dans ses réponses aux quinze propositions que lui avait envoyées Gilles de Lessines, Albert examine les deux propositions relatives à l'enseignement de Thomas d'Aquin et il maintient la même doctrine sans s'y appesantir. IIe Partie, p. 51.

primitivement à la liste des propositions averroïstes, révèle clairement que les promoteurs de la condamnation de décembre avaient eu tout d'abord la pensée d'envelopper dans la même réprobation le péripatétisme averroïste des maîtres ès arts et le péripatétisme chrétien de Thomas d'Aquin. Aux yeux des théologiens augustiniens, Thomas d'Aquin et Siger de Brabant étaient placés, malgré des différences fondamentales, sur le terrain commun de l'aristotélisme, auquel ils déclaraient la guerre. Cette conviction était si ferme, qu'un des combattants les plus ardents du moment, Jean Peckham, ne devait pas hésiter plus tard à insinuer, ainsi que nous l'avons vu, que Thomas d'Aquin avait emprunté sa théorie de l'unité des formes aux maîtres en averroïsme d'alors, Siger de Brabant et Boèce de Dacie [1]. Enfin, cette tentative d'atteindre les doctrines de Thomas, avortée en 1270, fut reprise et mise largement à exécution en 1277, ainsi que nous aurons à le dire.

Pour les théologiens augustiniens, Thomas d'Aquin était donc, comme un allié, presque un fauteur des maîtres ès arts et de leur enseignement philosophique.

Il est assurément indubitable que les doctrines de Thomas d'Aquin et celles des artistes parisiens ont un vaste domaine commun : l'aristotélisme. Mais sur ce terrain, des divergences profondes séparaient l'enseignement de Thomas de celui des aristotéliciens averroïstes de la faculté des arts, et un conflit éclata de ce côté comme du côté des théologiens augustiniens.

Il n'est pas douteux que la polémique personnelle entre Thomas d'Aquin et Siger de Brabant tombe au cours de cette année 1270 déjà si grosse d'orages. De même que le célèbre maître dominicain n'avait pas hésité à entrer en lutte contre la masse des théologiens de son temps pour justifier et défendre le progrès intellectuel que l'œuvre du Stagirite apportait au monde latin, de même il n'hésita pas à se poser en rempart contre un usage abusif d'Aristote qui compromettait la foi chrétienne, et avec elle le profit scientifique que l'on était en droit de tirer des écrits du péripatétisme. A raison de la gravité des intérêts compromis, la polémique de Thomas d'Aquin prend un caractère de véhémence qu'on ne retrouve pas dans ses disputes théologiques, si ce n'est peut-être dans les écrits destinés à défendre les droits des religieux contre les attaques de Guillaume de Saint-Amour et de ses adeptes.

[1] Voy. plus haut, p. 101, n. 1. Il n'est pas douteux que sur ce point Thomas et Siger suivaient la même doctrine, d'Aristote. Siger [illegible] IIe Partie, p. [illegible]. Mais il est faux que Thomas l'ait empruntée à Siger. Thomas tient son péripatétisme d'Albert le Grand et surtout d'Aristote [illegible]

Dans un sermon prononcé à Paris, devant l'Université, au fort de l'orage, Thomas se plaint amèrement de la prétention qu'ont certains philosophes, et il vise manifestement ici les maîtres averroïstes de la faculté des arts, de dogmatiser en philosophie en fermant les yeux sur l'Évangile. Il condamne cette conduite équivoque qui consiste à déclarer qu'on ne fait que réciter les opinions du Philosophe, alors qu'on contredit l'enseignement de la foi ; car soulever, sans les résoudre, des doutes contre la vérité équivaut à l'abandonner. Puis, répondant à cette présomption de l'averroïsme à tout dirimer par la seule raison, il montre l'incertitude de la philosophie et les contradictions des philosophes, en face de la clarté et de la certitude de l'enseignement révélé ; et il prend comme exemple cette vérité, alors si fortement ébranlée par l'averroïsme, de l'immortalité personnelle de l'âme humaine [1].

Il semble bien que dans les disputes soulevées par l'averroïsme parisien, la question de l'unité numérique de l'intelligence humaine qui supprimait l'immortalité personnelle de l'âme, ait occupé le premier plan. Il en fut, en tout cas, ainsi en 1270. Le texte que nous venons de citer, celui de Guillaume de Tocco déjà mentionné, et le fait que cette erreur est mise

[1] Inveniuntur aliqui qui student in philosophia, et dicunt aliqua quae non sunt vera secundum fidem ; et cum dicitur eis quod hoc repugnat fidei, dicunt quod Philosophus dicit hoc, sed ipsi non asserunt, imo solum recitant verba Philosophi. Talis est falsus propheta, sive falsus doctor, quia idem est dubitationem movere et eam non solvere quod eam concedere ; quod signatur in Exod. (XXI, 33), ubi dicitur quod si aliquis foderit puteum, et aperuerit cisternam et non cooperuerit eam, veniat bos vicini sui, et cadat in cisternam, ille qui aperuerit cisternam teneatur ad ejus restitutionem. Ille cisternam aperuit, qui dubitationem movet de his quae faciunt ad fidem. Cisternam non cooperit, qui dubitationem non solvit, etsi ipse habeat intellectum sanum et limpidum, et non decipiatur. Alter tamen qui intellectum non habet ita limpidum bene decipitur, et ille qui dubitationem movit tenetur ad restitutionem, quia per eum ille cecidit in foveam.

Videte : pagani multi fuerunt philosophi et multa dixerunt de his quae pertinent ad fidem, et vix invenietis duos concordare in unam sententiam ; et quicumque aliquid veritatis dixit, non dixit eam sine admixtione falsitatis. Plus scit modo una vetula de his quae ad fidem pertinent, quam quondam omnes philosophi. Legitur quod Pythagoras primo fuit pugil ; audivit magistrum disputantem de immortalitate animae, et disserentem quod anima esset immortalis ; et in tantum allectus est quod dimissis omnibus dedit se studio philosophiae. Sed quae vetula est hodie quae non sciat quod anima est immortalis ? multo plus potest fides quam philosophia : unde si philosophia contrariatur fidei, non est acceptanda. Uccelli P. A. *S. Thomae Aquinatis et S. Bonaventurae Balneoregiensis Sermones anecdoti*, Mutinae, 1869, p. 71; *S. Thomae Opera*, ed. Fretté, t. XXXII, p. 676. Ce sermon est la *reportatio* d'un auditeur. Comme il vient d'un manuscrit parisien de Saint-Victor et contient une collation, il a été sûrement prononcé à Paris devant l'Université. Les allusions aux prétentions averroïstes, aux questions de l'immortalité de l'âme et de l'éternité du monde (avant le texte cité) autorisent à le placer en 1270. Puisqu'il a été prononcé le IIIe dimanche après la fête des SS. Pierre et Paul, il serait du 20 juillet.

au premier rang dans la liste de Gilles de Lessines et dans celle de la condamnation du 10 décembre, tout cela l'établit déjà clairement. Mais ce qui est plus significatif, c'est la composition des deux traités polémiques de Siger de Brabant et de Thomas d'Aquin sur cette question fondamentale lesquels constituent de véritables manifestes de la part de l'un et l'autre parti.

Que le traité de Siger de Brabant, *De Anima intellectiva* [1], et celui de Thomas d'Aquin qui en est la réfutation, *De Unitate intellectus contra Averroistas* [2], aient été publiés en 1270, c'est ce qui ressort de l'ensemble des faits signalés et de diverses données résultant de la critique externe et interne de ces traités [3]. Cette polémique des deux maîtres marque un moment principal dans le heurt scientifique de l'école thomiste et de l'école averroïste. Les deux écrits qui en sont issus nous révèlent clairement la position respective du péripatétisme chrétien et du péripatétisme irréligieux. L'examen comparé de l'un et de l'autre touchant une question fondamentale mais obscure de l'aristotélisme permet aussi de juger à quel degré de pénétration et de critique les meilleurs esprits étaient alors parvenus dans la connaissance de la lettre et de l'esprit d'Aristote. Enfin, on peut encore tirer de précieux renseignements des monuments de cette polémique, et nous retrouverons bientôt ces données multiples en traitant de la diversité de position prise par Thomas d'Aquin et de Siger de Brabant à l'égard de l'œuvre scientifique du Stagirite.

L'agitation averroïste de 1270, au sein de l'Université de Paris, aboutit

[1] IIe Partie, pp. 143-171. Nous parlerons de la partie matérielle de ce traité dans la section suivante, et de sa doctrine en exposant les théories averroïstes.

[2] Le catalogue du procès de canonisation le désigne ainsi : *De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses. Revue Thomiste,* XVII (1909), p. 158. Le pseudépigraphe *De Concordantiis*, attribué à Thomas d'Aquin (*Opera,* XXVIII, p. 560), et qui est, selon toute apparence, l'œuvre du dominicain anglais Thomas de Sutona (avant 1312), écrit : Magis enim fidei derogat unum esse intellectum, quod ponit Averrois, quia sic periret diversitas praemiorum, et in hunc defectum venerunt Averroistae Parisiis nostris temporibus, contra quos scripsimus De unitate intellectus, quam ponere infinitas animas actu. Cap. XXXI, p. 571.

[3] L'autorité de Tocco et le titre porté par le traité *De unitate intellectus* (note précédente), établissent qu'il a été composé pendant le séjour de Thomas à Paris (1269-72). Le ms. latin 8001, de la bibliothèque de Munich, contient l'écrit de saint Thomas, où il porte en titre : *Tractatus fr. Thome contra mag. Sogerum de unitate intellectus.* On a écrit au-dessus de Sogerum, d'une écriture très fine et ancienne : averroistam. IIe Partie, p. IX. La comparaison du contenu des deux traités justifie cette indication, c'est-à-dire que l'écrit de Thomas est une réfutation de celui de Siger. Enfin, l'objet de la dispute se rapporte à la principale question agitée en 1270, comme en font foi les deux listes de propositions, celle de Gilles de Lessines et celle condamnée le 10 décembre.

à un acte grave de l'autorité ecclésiastique. Après les nombreuses discussions soulevées dans les écoles dont nous a parlé Gilles de Lessines et relatives aux quinze propositions transmises par lui à Albert le Grand, l'évêque de Paris, Etienne Tempier, procéda à une condamnation des treize premières propositions, en abandonnant les deux dernières qui visaient l'enseignement de Thomas d'Aquin. Nous ne connaissons pas les détails de cet événement, mais il n'est guère douteux que l'acte de prohibition revêtit une solennité extérieure, et fut accompli dans une assemblée extraordinaire, en présence de l'Université réunie. Le catalogue des propositions condamnées nous a été conservé, précédé de cette courte, mais significative indication : « Ces erreurs ont été condamnées et excommuniées ainsi que tous ceux qui les auront enseignées sciemment ou soutenues, par le seigneur Etienne, évêque de Paris, l'an du Seigneur 1270, le mercredi après la fête du bienheureux Nicolas d'hiver »[1]. On remarquera la forme conditionnelle de la condamnation qui peut être entendue comme visant l'avenir seulement, ou comme pouvant aussi avoir un effet rétroactif.

Les treize propositions condamnées expriment très nettement la substance de l'enseignement averroïste, c'est-à-dire les théories fondamentales d'Aristote considérées comme erronées à la suite de l'interprétation qu'en avait donnée Averroès. Les propositions n'ont pas, sur la liste de prohibition, un groupement systématique, mais elles se ramènent sans peine à quatre chefs principaux, et il est aisé de voir le lien qui les rattache dans chaque groupe. Nous les reproduisons dans leur ordre et leur classification

[1] Isti sunt errores condempnati et excommunicati cum omnibus, qui eos docuerint scienter vel asseruerint, a domino Stephano, Parisiensi episcopo, anno Domini M°CC°LXX°, die mercurii post festum beati Nicholai hyemalis.

Primus articulus est : Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero.

2. Quod ista est falsa vel impropria : Homo intelligit.

3. Quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit.

4. Quod omnia, que hic inferius aguntur, subsunt necessitati corporum celestium.

5. Quod mundus est eternus.

6. Quod nunquam fuit primus homo.

7. Quod anima que est forma hominis secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore.

8. Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo.

9. Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa ; et quod necessitate movetur ab appetibili.

10. Quod Deus non cognoscit singularia.

11. Quod Deus non cognoscit alia a se.

12. Quod humani actus non reguntur providentia Dei.

13. Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorrupcionem rei corruptibili vel mortali. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 486-87.

méthodiques. On verra qu'elles constituent les quatre doctrines fondamentales de l'averroïsme latin : Négation de la Providence divine dans l'ordre de la contingence ; éternité du monde ; unité numérique de l'intelligence humaine, et négation du libre arbitre.

I. Dieu ne connaît rien hors de lui-même. — Dieu ne connaît pas les singuliers. — Les actions humaines ne sont pas soumises à la Providence divine.

II. Le monde est éternel. — Il n'y a pas eu un premier homme.

III. Il n'y a numériquement qu'une seule intelligence pour tous les hommes. — Il est faux ou impropre de dire que c'est l'homme qui comprend. — L'âme qui est la forme de l'homme comme tel se corrompt par la mort. — Dieu ne peut pas donner l'immortalité ou l'incorruptibilité à une chose corruptible et mortelle. — L'âme séparée après la mort ne peut pas souffrir d'un feu corporel.

IV. Tout ce qui se passe dans le monde est soumis nécessairement à l'influence des corps célestes. — La volonté de l'homme veut ou choisit sous l'empire de la nécessité. — Le libre arbitre est une puissance passive et non active, mue nécessairement par son désir [1].

La condamnation de 1270, on doit le reconnaître, atteint très directement les théories fondamentales de l'averroïsme. A raison du petit nombre des propositions visées, le contenu de cette liste l'emporte en clarté sur le long catalogue de thèses prohibées en 1277, et nous pourrons le prendre comme point de départ quand nous envisagerons l'ensemble des doctrines que l'on doit considérer comme constituant l'averroïsme latin du XIIIe siècle.

[1] Voy. le texte original de ces propositions à la note précédente.

CHAPITRE VI.

ACTIVITÉ LITTÉRAIRE

DE

SIGER DE BRABANT

La composition du *De Anima intellectiva* de Siger de Brabant coïncide, selon toutes les probabilités, avec l'année 1270. Ce traité est l'œuvre capitale du maître brabançon, du moins dans l'inventaire actuel des écrits sortis de sa plume. Nous croyons donc qu'il est à propos d'aborder immédiatement la question de l'activité littéraire de Siger, car il sera nécessaire de traiter de ses doctrines avant de poursuivre l'étude des événements qui remplissent la suite de sa carrière. Ce que nous savons, en effet, de l'infortuné averroïste est commandé par la question même de ses doctrines, puisque c'est la hardiesse de ses idées qui a en partie occasionné les troubles de l'Université de Paris, de 1270 à 1277, amené la condamnation de son enseignement, et enfin l'incarcération à perpétuité de sa personne.

La connaissance des écrits de Siger de Brabant peut seule permettre d'établir avec sécurité quelques jugements généraux sur la physionomie du célèbre maître de la rue de Fouare, et d'éclairer les grands événements qui constituent sa carrière. C. Cipolla a réclamé avec raison la publication des écrits de Siger [1], et c'est dans la même pensée et pour le même motif que

[1] *Giornale storico della letteratura italiana*, VIII, p. 110 : Non si può veramente giudicare del valore di Sigieri, prima che i suoi scritti siano tutti alla luce. Voy. aussi XXXIII, p. 149.

divers auteurs, en traitant de ce personnage, ont tenté successivement d'accroître les maigres extraits tirés de ses œuvres. Ces efforts ont abouti finalement à la publication intégrale des *Impossibilia* dont nous parlerons tout à l'heure. Malheureusement, cet écrit a été entendu à contre-sens par ceux qui s'en sont spécialement occupés, et il est parmi les œuvres de Siger une des moins significatives pour établir la position générale prise en philosophie par leur auteur.

Convaincu nous-même qu'il était avant tout nécessaire de signaler les points caractéristiques des doctrines de Siger, nous avions songé d'abord à tirer de ses écrits les données les plus topiques pour ce dessein [1]. Mais nous n'avons pas tardé à nous rendre compte que l'étude attentive de ces questions abstruses dans des manuscrits médiévaux exigeait presque autant de peines et de soins que leur publication intégrale, sans présenter cependant les mêmes avantages. Après nous être arrêté quelque temps à la pensée d'éditer la pièce principale, *De Anima intellectiva*, nous avons fini par nous résoudre à publier toutes les élucubrations connues de Siger. Nous fournirons ainsi une contribution plus étendue à l'histoire si mal explorée de l'averroïsme latin du XIIIe siècle [2].

Il n'est pas possible de présenter les écrits de Siger de Brabant selon leur ordre chronologique. A une ou deux exceptions près, on ne saurait assigner une date précise à leur composition. Nous avons établi que l'œuvre principale, *De Anima intellectiva*, est de 1270. Il se peut aussi que la question *De Aeternitate Mundi* soit du même temps, car la doctrine qu'elle contient fut agitée et condamnée la même année [3]. Pareillement, dans les *Quaestiones naturales* Siger renvoie aux Propositions de Proclus [4]. Or l'*Elementatio theologica* de Proclus, désignée ici par Siger, a été traduite par Guillaume de Moerbeke, qui a achevé son œuvre, à Viterbe, le 18 mai 1268 [5]. Les *Quaestiones naturales* sont donc postérieures à cette date [6].

[1] C'est alors que nous avons commencé à publier quelques articles dans la *Revue Thomiste* (III, p. 704-718 ; IV, p. 18-35, p. 689-710 ; V, p. 95-110), en vue d'aboutir à cette étude. Nous n'étions pas encore entré dans le sujet lui-même, lorsque nous nous sommes résolu à la publication des écrits de Siger de Brabant. Nous avons alors suspendu la suite de ce travail à cause de l'impossibilité de placer dans une revue la documentation étendue qu'on trouvera ici dans la IIe Partie.

[2] On trouvera dans l'Introduction à la IIe Partie de ce travail l'énumération des textes que nous éditons pour la première ou la seconde fois (pp. II-V).

[3] Voyez p. 112.

[4] IIe Partie, p. 103.

[5] Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute*, p. 272.

[6] La traduction de Moerbeke étant inédite, nous ignorons si Siger cite effectivement Proclus, ou s'il s'inspire seulement de Thomas d'Aquin dans son commentaire *De Causis* (Lect. XXVIII), qui le premier parmi les latins a utilisé l'œuvre de Proclus.

Les autres écrits ne sauraient être rattachés à un moment déterminé par aucun indice certain. Par contre, l'ensemble de l'œuvre littéraire de Siger doit tomber approximativement dans l'espace d'une dizaine d'années, de 1266 à 1276. La condamnation du 7 mars 1277 qui atteignit Siger et mit fin à sa carrière scolaire, ne permet de reporter aucun de ses écrits postérieurement à cette date. D'autre part, l'activité littéraire de Siger ne semble guère avoir commencé avant 1266, date de sa première apparition certaine dans l'histoire.

On peut d'ailleurs énumérer les écrits de Siger en les groupant d'après leur contenu. A vrai dire, l'ensemble de ce que nous connaissons ne suffit pas à constituer un programme philosophique aussi détaillé que celui qu'on pratiquait au temps de Siger et tel que nous le présentent les nombreux traités d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin ; mais de ces importants fragments, il se dégage une idée très précise de la position occupée par Siger parmi ses contemporains. Une partie de l'œuvre littéraire de Siger ne nous est certainement pas encore connue. Nous indiquerons à la fin de ce chapitre l'existence de quelques autres écrits signalés dans ceux que nous mettons au jour. Il nous serait impossible d'autre part de déterminer, même approximativement, l'importance et l'étendue de l'ensemble par rapport à ce que nous possédons actuellement. Il ne nous paraît pas douteux toutefois qu'un dépouillement plus complet et attentif de tant de manuscrits contenant la littérature scientifique médiévale, n'aboutisse à la connaissance de nouvelles copies de ce que nous publions, ou à la découverte de traités encore ignorés. On doit croire cependant que l'événement qui brisa la carrière professorale de Siger amoindrit notablement son activité littéraire en l'arrêtant prématurément, et atténua la diffusion de son œuvre à raison de la mésestime qui l'avait atteinte.

Nous n'essaierons pas ici, en énumérant les travaux connus de Siger de Brabant, d'entreprendre une analyse détaillée de leur contenu ; cela dépasserait les justes limites de cette étude. Nous avons préféré accroître le nouveau matériel relatif à cette publication et resserrer à son profit l'exposé de la question purement doctrinale. Un examen des écrits de Siger ne dispenserait pas d'ailleurs les spécialistes de l'étude du texte lui-même. Nous nous bornerons donc à donner dans le présent chapitre une idée précise de l'objet de chacun des traités et de la position prise par Siger, réservant pour le chapitre suivant l'examen des questions particulières qui constituent ce qu'on est en droit de nommer son averroïsme.

Des six écrits connus de Siger de Brabant, édités dans la Seconde Partie de cette étude, trois sont relatifs à des questions de logique. Il n'y a

pas vraisemblablement dans le fait de la prédominance de cette partie de la philosophie, je ne sais quoi de fortuit dû à ce que nous possédons incomplètement l'œuvre de Siger. Les exercices de logique gardèrent à Paris, au cours du XIIIe siècle, une place principale dans l'enseignement des arts, malgré le développement pris alors par l'ensemble des questions philosophiques. L'intensité du mouvement dialecticien créé au XIIe siècle survécut, même après l'entrée en possession du principal des œuvres d'Aristote. Les subtilités de la logique offraient à certains esprits un vif attrait né du goût général de la dispute. Il faut dire d'ailleurs que, sous le couvert de la logique, les maîtres ès arts étaient habiles à toucher aux questions les plus diverses relevant du domaine entier de la philosophie, et Siger lui-même nous en donne d'intéressants exemples dans ceux de ses écrits qu'on doit rattacher à la logique.

Les *Quaestiones logicales* [1] étaient primitivement un groupe de trois questions se rattachant au problème de l'universel, mais envisagées sous un aspect logique. Seule, la première nous a été conservée dans le manuscrit que nous connaissons ; mais elle est précédée de l'annonce des trois questions qui constituaient primitivement un tout organique. En voici l'énoncé : Est-ce que le terme commun signifie universellement le concept de l'esprit ainsi que quelques-uns le prétendent ? Est-ce qu'il signifie universellement la forme, comme l'a enseigné Platon, ou le composé lui-même ? La matière peut-elle être signifiée par un terme commun ?

La première question, celle que nous possédons, a pour but de déterminer la nature des rapports qui existent entre le terme universel, le concept de l'esprit et ce qui est signifié. Ces trois données sont liées intimement, puisque le terme désigne d'une part le signifié, et que de l'autre, le concept de l'esprit le reproduit selon le mode de la connaissance. Siger s'attaque à la théorie qui prétend que le terme universel signifie non quelque chose d'objectif, mais le concept même de l'esprit. Il ne faudrait pas croire sur de simples analogies que Siger combat une théorie conceptualiste. Non, Siger et son adversaire sont des conceptualistes, si l'on veut entendre sous cette dénomination, la théorie générale qui refuse une existence objective à l'universel. La question agitée entre eux est de savoir ce que peut bien signifier le terme universel. Comme tel, objecte-t-on, il ne peut désigner un singulier, ce qui serait contraire à sa raison de terme universel ; il ne peut non plus désigner quelque chose d'universel dans les réalités objectives qui toutes sont singulières. Reste donc que le terme universel désigne le concept

[1] IIe Partie, pp. 53-61. Sur le ms. qui les contient, p. XI.

de l'esprit, lequel est universel. A ces objections, Siger répond en somme, dans une étude très fouillée, que le terme général signifie de la même manière que l'esprit connaît. Or, l'esprit connaît les singuliers sous leur raison d'universalité. Le terme universel signifie donc lui-même les particuliers sous leur raison d'universalité.

Dans son second écrit sur la logique, Siger de Brabant se pose cette question : Cette proposition : l'homme est un animal, est-elle vraie, si aucun homme n'existe ? [1]

Envisagée sous son aspect purement logique, cette question rentre dans le cercle de problèmes soulevés dans le livre de l'*Interprétation* d'Aristote. Il s'agit en effet de déterminer la vérité d'une proposition dans une hypothèse donnée, à savoir, quand le prédicat est limité par une condition particulière. Aristote n'a pas examiné le cas spécial choisi par Siger de Brabant, mais la logique, au XIIIe siècle, déborda de beaucoup, dans les problèmes posés par les artistes, le cadre déjà si complet de l'Organon ; et les solutions de ces problèmes portent l'empreinte du système général de philosophie auquel se ralliait chacun des maîtres. Car, ainsi que nous l'avons déjà observé, sous un problème logique, on peut toucher à la plupart des questions philosophiques, tout dépendant du mode dont il est posé.

La question de savoir si cette proposition, l'homme est un animal, est vraie, au cas où aucun homme n'existerait, était en circulation avant d'être reprise par Siger. Celui-ci semble faire allusion à l'ancienneté du problème [2]. En tout cas, il avait déjà été posé formellement et dans les mêmes termes par Albert le Grand [3] ; et, dans l'énumération des diverses solutions existantes, Siger désigne celle d'Albert et le nomme ainsi que celui de ses écrits qui la renferme. Il reconnaît en outre que cette opinion est plus probable que les autres ; il ne l'adopte cependant pas [4].

A la question posée, Albert répond affirmativement. Il est vrai, dit-il, d'affirmer que l'homme est un animal, lors même qu'aucun homme n'existerait ; parce que le constitutif, ou essence de l'humanité, est indépendant de sa réalisation et lui est antérieur [5].

[1] IIe Partie, pp. 63-70. Sur le ms. qui la renferme, p. X.

[2] IIe Partie, p. 70.

[3] De Intellectu et Intelligibili, tract. II, cap. III. *Opera* ed. Borgnet, t. IX, p. 494.

[4] IIe Partie, p. 67.

[5] Cum sit de aptitudine essentiae quae est ante materiam et compositum, patet quod nullo existente homine particulari, adhuc est vera, homo est animal, et huiusmodi aliae locutiones. *Loc. cit.* Comparez avec Siger, IIe Partie, p. 67.

La solution d'Albert, on le voit, procède de sa théorie de l'universel. Pour lui, tout en admettant, avec Aristote, qu'il n'y a que des singuliers dans la nature et que l'universel est dans l'intelligence humaine, il ajoute à cette double donnée l'affirmation de l'existence d'un universel, antérieur à sa réalisation dans les singuliers, et indépendant du fait de son actualité [1]. Dès lors, si la notion et la définition de l'homme existent, abstraction faite de l'existence des individus, il s'ensuit qu'il est vrai de dire que l'homme est un animal, puisque l'animalité est un principe intégrant de l'humanité, et cela alors même qu'aucun homme n'existerait.

Pour Siger la position est tout autre. En strict aristotélicien, il n'accepte pas l'existence de l'universel antérieurement à l'existence des singuliers. C'est avec les singuliers que, par abstraction, l'esprit constitue l'universel [2]. Quant aux singuliers, il n'admet pas, contrairement à Albert, qu'ils puissent universellement ne pas exister, ce en quoi il est fidèle à Aristote et à Averroès [3]. Pour le Philosophe et son Commentateur, toute espèce est toujours réalisée dans un certain nombre d'individus, elle l'a toujours été et ne peut cesser de l'être [4]. En conséquence de cette donnée, le problème qui consiste à se demander s'il est vrai que l'homme est un animal, quand aucun homme n'existe, suppose une condition impossible, parce qu'il y a toujours eu des hommes et qu'il ne peut pas ne pas y en avoir, l'humanité, comme les autres espèces, étant éternelle et incessamment actualisée dans un certain nombre d'individus.

On voit donc comment, dans la solution d'une question de logique, Siger fait appel à une théorie aristotélico-averroïste, qui suffirait à elle seule à classer Siger de Brabant parmi les averroïstes latins.

Siger, il est vrai, ne donne pas la démonstration de la théorie à laquelle il fait appel. Il l'accepte ici comme un postulatum [5]. Nous verrons dans sa question *De aeternitate Mundi* une démonstration en règle pour établir cette vérité regardée comme fondamentale dans le Péripatétisme strict [6].

La solution principale étant donnée au problème, Siger examine ce

[1] *Loc. cit.* Tract. II.

[2] C'est ce que Siger établira ex professo dans sa question *De aeternitate Mundi*. IIe Partie, p. 75 [III].

[3] IIe Partie, pp. 66-70, passim.

[4] Aristotelis *Opera omnia graece et latine*, Parisiis, 1883, Didot. *Metaphysica*, lib. VI, cap. IX, t. II, p. 546; *Aristotelis Metaphysicorum libri XIV cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis*, Venetiis, 1562, lib. VII, cap. VIII, f. 177v, 178v.

[5] Il est bien vrai que Siger affirme que toute essence contient l'acte et la puissance et implique, par conséquent, une existence actuelle, mais il ne le prouve pas.

[6] IIe Partie, p. 131 et suiv.

qu'on doit dire de la question proposée, si, hypothétiquement, l'on admet qu'il puisse n'y avoir pas des hommes [1]. Mais ces solutions n'ont qu'un intérêt fort secondaire pour le but que nous poursuivons dans cette étude.

Les *Impossibilia* sont le troisième traité de Siger se rapportant à la logique [2]. Ce sont des exercices de sophistique, tels qu'ils étaient alors et depuis longtemps en usage dans les écoles d'arts libéraux, à Paris. Ces sortes de compositions sont des applications pratiques de l'enseignement d'Aristote dans son traité *De sophisticis Elenchis*, c'est-à-dire, sur les fausses démonstrations [3].

Rien n'est curieux comme l'histoire de la publication de cet écrit de Siger de Brabant, le seul par lequel on a cherché à connaître ce maître avant la publication que nous faisons de ses autres ouvrages.

Le titre en apparence bizarre des *Impossibilia*, a fait croire vraisemblablement aux historiens de Siger, qu'on était en présence de ses doctrines les plus originales et les plus hardies ; et c'est ce qui a valu à cet écrit de voir finalement le jour après que plusieurs ouvriers y ont mis successivement la main.

Le Clerc avait le premier signalé l'existence des *Impossibilia* qu'il avait attribués à Siger de Brabant d'après l'indication du titre [4], non sans se scandaliser toutefois un peu de ce qu'il appelait « ces tristes jeux des écoles de Paris » [5].

[1] IIe Partie, p. 69-70.

[2] IIe Partie, pp. 71-94. Description du ms., p. XII et suiv.

[3] A. Niglis (*Siger von Courtrai. Beiträge zu seiner Würdigung*, Freiburg i. Br. 1903, p. 66-67) me cherche ici une chicane dont je ne saisis pas la raison, à moins que ce ne soit pour grossir un peu sa petite dissertation doctorale. Je le soupçonne lui-même de ne pas bien savoir ce qu'il veut. Faute de mieux, voici son observation : Mand. übersetzt sophismata gelegentlich mit « des exercices pratiques de sophistique ». Der Begriff der Sophistik ist streng zu eliminieren. C'est sans doute pour cela que Niglis a écrit à la page précédente (p. 66) : Sophisma ist historisch nicht zu trennen von Sophistik. Je n'ai pas traduit sophismata par « des exercices pratiques de sophistique » ; j'ai écrit que le *traité* qui porte en titre Impossibilia, est constitué par « des exercices pratiques de sophistique »; ou en d'autres termes, comme je le dis trois lignes plus loin: « Ces sortes de compositions sont des applications pratiques de l'enseignement d'Aristote dans son traité *De sophisticis Elenchis*, c'est-à-dire, sur les fausses démonstrations »; et je ne vois pas que Niglis, ou celui qui lui a inspiré ses réflexions saugrenues, ait trouvé une autre définition que la mienne quand il écrit : Wie die Beispiele zeigen, enthalten solche Sophismen stets ein Problem und verfolgen den Zweck, an konkreten Beispielen theoretische Erörterungen aus irgend einem Wissenszweig praktisch einzuüben (p. 57).

[4] L'écrit n'a pas de titre, mais la table du ms. le désigne ainsi : Item impossibilia sygeri de brabancia.

[5] *Histoire littéraire de la France*, t. XXI, p. 121.

En 1878, Potvin, dans sa monographie de Siger, commença à publier quelques fragments des *Impossibilia*, convaincu d'ailleurs que l'écrit était effectivement de Siger [1].

Hauréau, en 1892, ayant à décrire le manuscrit qui, parmi un grand nombre d'autres pièces, contient les *Impossibilia*, reproduisit d'importants fragments de cette composition [2]. Il crut alors s'apercevoir que l'ouvrage attribué à Siger de Brabant ne lui appartenait pas ; que les *Impossibilia* étaient simplement « une réfutation de quelques thèses attribuées à ce docteur »[3]. Cette idée parut si évidente à Hauréau qu'il ne songea pas même à en donner la moindre justification, oubliant qu'un semblable principe devrait faire attribuer à deux auteurs différents toutes les œuvres philosophiques et théologiques de la seconde moitié du XIIIe siècle, puisqu'elles sont invariablement constituées de la même façon [4]. Quant à l'auteur de la réfutation, Hauréau le déclare inconnu, et place la composition de son œuvre après 1283. Pour arriver à ce dernier résultat, il raisonne ainsi : « Nous trouvons cité dans le quatrième chapitre (c'est-à-dire dans le quatrième sophisme des *Impossibilia*), outre Thomas d'Aquin, Albert de Cologne, mort en 1280. Or, il n'était pas habituel, au moyen âge, de faire intervenir dans un débat, en le désignant par son nom, un maître encore vivant »[5]. Cette observation est juste, mais elle n'a qu'une valeur relative. Albert et Thomas sont justement les deux maîtres qui ont fait, sinon seuls, du moins plus que personne, exception de cet usage. Nous avons déjà entendu, au cours de cette étude, Roger Bacon déclarer, en 1267, qu'à Paris, on allègue dans les écoles l'autorité d'Albert au même titre que celle d'Aristote, d'Avicenne et d'Averroès [6] ; et, enfin, Siger de Brabant nomme dans ses écrits, et eux seuls, Albert de Cologne et Thomas d'Aquin [7]. Siger nous laisse du reste entendre la raison de cette exception quand il qualifie

[1] *Bulletins de l'Académie royale des sciences de Belgique*, 1878, p. 349-54. Potvin a publié le premier Impossible à peu près en entier (349-52), une partie du second, sans la réfutation (353-54) et une dizaine de lignes du commencement du cinquième (354).

[2] *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, t. V, Paris, 1892. Hauréau a publié intégralement le second sophisme (pp. 89-92) et le cinquième (pp. 92-98).

[3] *Notices et extraits*, V, p. 88.

[4] Cette méthode doit, sinon son origine, du moins sa constitution définitive et sa diffusion à Pierre Abélard. Robert G. *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, Paris, 1909, pp. 166-178 ; Grabmann M. *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg i. Br., t. I (1909), p. 234 et suiv.

[5] *L. c.*, p. 99.

[6] P. 45.

[7] IIe Partie. Voy. l'index, p. 193 aux mots Albertus et Thomas, et Ie Partie, p. 46, n. 5.

ces deux maîtres de sommités philosophiques : *Praecipui viri in philosophia, Albertus et Thomas* [1]. Ainsi l'observation que l'on croyait pouvoir retourner contre l'authenticité et la date des *Impossibilia*, n'est en réalité qu'un argument en leur faveur.

La question en était à ce point lorsque Cl. Baeumker entreprit la publication intégrale des *Impossibilia* [2]. Le résultat des recherches du professeur de Breslau, semble l'avoir laissé assez perplexe. Il déclare avoir renoncé à donner un tableau complet des caractéristiques de Siger, ce qui nécessiterait une publication de ses divers écrits. Il s'est rejeté sur les *Impossibilia*, parce que la plupart des discussions récentes relatives à Siger se rattachent chez les historiens de la littérature et de la philosophie, ainsi que chez les dantologues, à ce traité. Baeumker est resté toutefois fort incertain en présence des résultats fournis par l'étude des *Impossibilia*. Afin d'apporter un supplément de lumière à la question, il a, sur les diverses données que l'on possédait déjà, établi une biographie de Siger, ou plutôt une suite de discussions sur les problèmes qui le concernent, en suivant l'ordre chronologique de leur apparition dans le domaine de la critique historique [3].

La publication de Baeumker est faite avec beaucoup de soin et de conscience. Malheureusement, l'auteur n'a pas donné à son étude une base suffisante en prenant les seuls *Impossibilia* comme point de départ ; et, ce qui est plus grave encore, il s'est laissé entraîner par Hauréau à comprendre cet écrit à contre-sens, de sorte que son travail est en grande partie perdu. Baeumker, en effet, a accepté cette théorie qui consiste à regarder les énoncés des sophismes des *Impossibilia* ainsi que leurs preuves comme représentant les idées philosophiques de Siger, tandis que leurs réfutations seraient l'œuvre d'un adversaire [4]. On peut pressentir les conséquences d'une semblable inversion qui conduit à attribuer à un auteur les thèses contradictoires des siennes. Quelle idée d'ailleurs doit-on se faire d'un philosophe du XIII[e] siècle qui aurait soutenu sans sourciller que Dieu n'existe pas, que la guerre de Troie dure encore, et que le principe de contradiction est faux ? Il serait superflu de nous arrêter à relever les résultats qui sont issus d'une pareille méprise [5]. Une seule question nous importe

[1] II[e] Partie, p. 152.

[2] *Die Impossibilia des Siger von Brabant, eine philosophische Streitschrift aus dem XIII Jahrhundert.* Münster, 1898.

[3] *L. c.,* Vorrede, p. V-VIII.

[4] Baeumker, *Die Impossibilia,* p. 190.

[5] *Die Impossibilia,* pp. 189-194.

ici, établir la nature des *Impossibilia,* et en restituer la paternité entière à leur véritable auteur, Siger de Brabant.

Lorsque, avant le milieu du XIIe siècle, les livres encore inconnus de la logique d'Aristote firent leur entrée dans les écoles latines d'arts libéraux [1], ils déterminèrent une sorte de révolution pédagogique. Jean de Salisbury nous a laissé dans ses écrits la preuve de cette transformation contre laquelle il lutta vivement, et qui fut comme le second assaut de la culture dialectique contre la culture humaniste du temps [2]. Les quatre derniers livres de l'Organon apportaient un aliment nouveau à l'ardeur dialecticienne qui s'était emparée des écoles depuis Pierre Abélard; et il semble que le traité des Sophismes ait joué un rôle très marqué, sinon dans la direction des idées, du moins dans les préoccupations et les exercices des écoles [3]. Le personnage mi-odieux et mi-ridicule que Jean de Salisbury nous a peint, sous un nom emprunté à l'antiquité classique [4], Cornificius, et qui n'est autre, croyons-nous, que le poète Gualon [5], ce personnage est certainement le type du dialecticien du milieu du siècle, tel que l'exercice abusif de la sophistique était capable de le produire.

Le poète Serlon, aux dernières années du XIIe siècle, a aussi laissé une

[1] Voy. p. 9 et suiv.

[2] Voy. sur la position prise par Jean de Salisbury, H. Reuter, *Johannes von Salisbury,* Berlin, 1842, p. 9 et suiv.

[3] Johannes Saresberiensis, *Metalogicus,* Prolog. et lib. I, cap. I-IX et passim. *Patr. lat.*, ed. Migne, t. CXCIX, col. 823 et suiv.

[4] C. Schaarschmidt, *Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie*, Leipzig, 1862, p. 212.

[5] On n'est pas encore parvenu à identifier Cornificius avec un nom historique. Prantl (*Gesch. d. Logik*, II, 230) a cru voir Cornificius en un certain Réginald, dont il est fait mention dans une poésie satirique attribuée à Walter Mapes, et dans laquelle on lit : Reginaldus monachus clamose contendit — Et obliquis singulos verbis comprehendit, — Hos et hos redarguit, nec in se descendit, — Qui nostrum Porphyrium laqueo suspendit. Th. Wright, *The latin poems commonly attributed to Walter Mapes*, London, 1841, p. 28. Hauréau a admis la possibilité de cette identification, mais ne l'a pas regardée comme positivement établie. *Mémoire sur quelques maîtres du XIIe siècle*, Extrait des Mémoires de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres, t. XXVIII, IIe partie, p. 13. Un personnage inconnu comme Réginald, ne peut pas être Cornificius, dont l'enseignement entraîna la multitude de disciples dont parle Jean de Salisbury : Opinioni reluctor, quae multos perdidit, eo quod populum, qui sibi credat, habet; et licet antiquo novus Cornificius ineptior sit, ei tamen turba insipientium acquiescit. *Metal.*, lib. I, cap II, col. 828. Nous croyons que Cornificius est clairement désigné par ces paroles de Wibald écrites à Manégold en 1149 : Argutias et sophisticas conclusiunculas, quas gualidicas, a quodam Gualone vocant, nec exercebis superbe, nec contemnes penitus. Haec hujusmodi sunt : Quod non perdidisti habes, cornua autem non perdidisti, cornua ergo habes. Item. Mus syllaba est, syllaba autem caseum non rodit, ergo mus caseum non rodit. Martène et Durand, *Veter. Script. Ampliss. Collect.*, t. II, col. 337. On peut rapprocher de ces questions celles

réputation de sophiste dont devait s'emparer la légende, et nous le retrouverons à la fin de cette étude.

Enfin, Étienne de Tournai, vers le même temps, écrivait au pape pour dénoncer l'état déplorable, selon lui, des écoles de Paris. Les maîtres y prennent avec leurs sophismes les mouches des vaines paroles comme des toiles d'araignées [1].

La sophistique continua d'être en honneur à Paris, pendant le XIIIe siècle. Les statuts élaborés par les artistes de la nation anglaise, en 1252, témoignent de la place importante qu'elle occupait dans les exercices scolaires [2]; et nous avons entendu Albert le Grand faire allusion à ce fait, quand il déclarait, en 1270, que les maîtres parisiens n'étaient pas des philosophes, mais des sophistes [3]. Les écrits de sophistique qui nous sont restés des maîtres célèbres de ce temps, de Siger de Brabant, de Boèce de Dacie, de Pierre d'Auvergne et d'autres, sont enfin, plus que le reste, la preuve manifeste du rôle joué par les exercices sur cette matière dans les écoles d'arts de Paris [4].

qui étaient posées dans l'école de Cornificius : Insolubilis in illa philosophantium schola tunc temporis questio habebatur, an porcus, qui ad Venalitium agitur, ab homine, an a funiculo teneatur. Item, an capucium emerit qui cappam integram comparavit. *Metalog.*, lib. I, cap. III, col. 829. Le Metalogicus a été achevé en 1159 (Schaarschmidt, *Joh. Saresberiensis*, p. 211), pour répondre aux attaques de Cornificius (Prolog. du *Metalog.*). A ce moment, Cornificius est qualifié de senex insulsus (*Metal.*, lib. I, cap. III, ad finem), et son école a été dispersée (lib. I, cap. IV). L'année 1149, quand écrit Wibald, correspond donc au faîte de sa célébrité. La manière dont Wibald parle de Gualon, montre qu'il ne faut pas prendre à la lettre les accusations de son adversaire. Sur Gualon, voy. *Hist. litt. de la France*, XI, p. 419 et suiv. ; *Rerum Britannicarum medii aevi Scriptores*, t. LIX, London, 1872, p. 201 ; Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins*, t. V, p. 228 et suiv. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie*, p. 60, tend à se rallier à l'opinion de Prantl. Je ne tiens pas mon identification pour absolument sûre ; mais je la crois plus fondée que l'autre. En tout cas, Reginaldus monachus ne désigne pas un moine. Reginald s'appelle le Moine, comme son contemporain Richard s'appelle l'Evêque. Les moines n'étaient pas professeurs de dialectique, et nous savons que Cornificius était clerc, puisqu'il renonça à la cléricature. *Metal.*, l. I, c. LV, col. 831. En outre, quand Jean de Salisbury dit de son héros : religionem extrinsecam induit paterfamilias (*Metal.*, l. I, c. V, col. 853), il fait allusion, par une équivoque maligne, à l'état embrassé par Cornificius, quand il laissa son école ; il veut dire qu'il se fit chanoine régulier. Dans cette hypothèse seulement on comprend que Salisbury parle de Cornificius comme s'il enseignait encore, bien que son ancienne école n'existe plus.

[1] Muscas inanium verbulorum sophismatibus suis tanquam aranearum tendiculis includunt. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 48.

[2] Item det [Bacchellarius] fidem quod per duos annos diligenter disputaciones magistrorum in studio solempni frequentaverit et per idem tempus de sophismatibus in scholis requisitus responderit. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 228.

[3] IIe Partie, p. 35.

[4] Outre les *Impossibilia* de Siger de Brabant, dont nous nous occupons ici, on doit

Les *Impossibilia* de Siger de Brabant ne sont autre chose qu'une série de sophismes proposés et résolus par le maître dans une dispute publique. On a peine à concevoir comment on a pu y voir autre chose. L'interprétation donnée à ces exercices de sophistique par Hauréau et Baeumker ne repose sur aucune base solide. La principale raison alléguée, nous l'avons dit déjà, c'est que les noms d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin étant cités dans les solutions, celles-ci n'avaient pu être composées du vivant de ces maîtres. Mais nous l'avons vu, on citait couramment Albert et Thomas avant leur mort, et Siger nous en donne lui-même plusieurs exemples [1]. Dès lors, l'objection qui tendait à déposséder Siger devient une preuve positive en faveur de notre thèse.

Pareillement, les quelques mots d'introduction qui précèdent les *Impossibilia* semblent avoir incliné les auteurs cités à voir dans cet écrit une œuvre de polémique. Il débute, en effet, de cette façon : Convocatis sapientibus studii Parisiensis proposuit sophista quidam impossibilia multa probare et defendere, quorum primum fuit Deum non esse [2]. Baeumker s'est demandé

signaler les *Sophismata* indiqués par le *Chart. Univ. Paris.*, II, p. 65, et contenus dans un fragment de ms. des archives du Vatican. Les éditeurs du *Chartularium* mentionnent le sophisme de Pierre d'Auvergne, *Omnis fenix est,* plusieurs autres de Pierre de Sancto Amore, et un de Siger de Brabant, *Omnis homo de necessitate est animal.*

Le ms. de la Laurentienne de Florence, 3. Sin. XII, contient une série de neuf traités sur l'ensemble de la logique, qui paraissent être tous de Pierre d'Auvergne. Ils sont suivis d'un recueil de sophismes dont nous indiquons les auteurs et l'incipit :

I. Boecius de Dacia : *Omnis homo de necessitate est animal.* On observera que c'est le même sophisme que celui qui est attribué à Siger de Brabant dans le ms. Archiv. Vat., mais la solution est peut-être diverse.

II. Petrus de Alvernia : *Homo est species.*

III. Idem : *Album potest esse nigrum.*

IV. Idem : *Animal est omnis homo.*

V. Idem : *Omnis fenix est.* Indiqué comme du même auteur dans le ms. Archiv. Vat.

VI. Idem : *Nullus homo de necessitate est asinus.*

VII. Idem : *Socrates desinit esse non desinendo esse.*

VIII. Idem : *Tantum unum est.*

IX. Bonus Dacus : *Syllogisantem ponendum est terminos...*

X. Anonyme : *Albus pedem est aliam* (?)

XI. Nicholaus de Normandia : *Albus musicus est.*

XII. Petrus de Alvernia : *Omnis homo est omnis homo.*

XIII. Magister Petrus : *Omnis homo est.* Il s'agit vraisemblablement de Pierre d'Auvergne ou de Pierre de Saint-Amour mentionné dans les *Sophismata* du ms. Archiv. Vatic.

On trouve de semblables collections de sophismes dans les mss. latins de la Bibl. Nat. de Paris : 16134, 16135, 16130 (fol. 114v), 16401 (fol. 178), etc.

[1] IIe Partie, Index, aux mots Albertus et Thomas, p. 193.

[2] *Loc. cit.*, p. 73.

si nous sommes en présence d'une dispute véritable, ou d'une simple fiction littéraire, et il penche pour la seconde hypothèse, en rapprochant le petit prologue des *Impossibilia* de l'écrit de Raymond Lulle contre les Averroïstes [1]. Mais ici, il n'y a pas de parité possible. La fiction littéraire est manifeste chez Raymond Lulle [2], tandis qu'il n'y a rien de semblable dans l'annonce des *Impossibilia*. En réalité, rien n'est plus simple à entendre que ces quelques mots de prologue contre lesquels la critique est venue se buter. Les *Impossibilia*, dans la forme où nous les avons, ne sont manifestement pas autre chose qu'une *reportatio*, c'est-à-dire une sténographie d'un des auditeurs de Siger. Le scribe a fait précéder son compte-rendu de quelques mots destinés à indiquer les circonstances dans lesquelles il a été fait [3].

Par contre, des arguments insolubles obligent à voir dans les *Impossibilia* des exercices de sophistique dont Siger seul est l'auteur.

Le titre d'abord d'*Impossibilia Sygeri de Brabantia*, témoigne que nous sommes en présence d'une œuvre de Siger, et non d'une réfutation de ses théories. S'il en était autrement, le titre devrait être, sous peine de contre-sens, *Contra Impossibilia* Sygeri, ce qui n'est pas. Comprend-on, en outre, que l'on ait désigné Siger si on le réfute seulement, sans faire mention de l'auteur du traité lui-même ?

Mais si nous passons à l'examen du contenu du document, nous touchons à des raisons plus significatives encore.

[1] *Die Impossibilia*, p. 47.

[2] Keicher O. *Raymundus Lullus*, Münster, 1909, p. 95.

[3] Les reportations de leçons et de sermons sont très fréquentes au moyen âge, et elles étaient relativement faciles, étant donnée l'extrême abréviation de l'écriture latine. Ainsi le catalogue, plusieurs fois cité, des œuvres de saint Thomas d'Aquin, nous met en garde contre les écrits que le maître n'aurait pas composés lui-même : Si autem alia [opera] sibi ascribantur, non ipse scripsit et notavit, sed alii recollegerunt post eum legentem vel praedicantem. Il cite ensuite plusieurs écrits recueillis par des auditeurs de Thomas. *Revue Thomiste*, XVII (1909), p. 159. Le collecteur des *Impossibilia*, faisant parler quelquefois Siger à la troisième personne, témoigne que son travail est une *reportatio*. Voyez spécialement les *Impossibilia*, à l'énoncé de chaque sophisme. La question *De aeternitate Mundi* de Siger de Brabant, telle qu'elle se trouve dans le ms. Paris, Nat. lat. 16222 et que nous avons reproduite dans notre première édition, débute de façon à indiquer qu'elle est une reportation : Proponit [magister], etc., *loc. cit.* Appendices, p. 71. — Ainsi donc, l'écrit qui porte en titre Impossibilia n'est autre chose qu'une sténographie d'une dispute publique solennelle d'un maître ès-arts, ainsi que le début du document en témoigne. Cette dispute a été un exercice scolaire de la faculté des arts, comme les Quaestiones disputatae de saint Thomas le sont dans la faculté de théologie. Et c'est pour cela que j'ai dit plus haut (p. 119) que c'étaient des exercices pratiques de sophistique, le sujet se rapportant au traité des Sophismes d'Aristote, lequel était un des livres de texte que commentaient les maîtres de la faculté des arts, à l'Université de Paris.

Le sujet de chaque sophisme révèle au premier abord que nous sommes en présence de simples exercices scolaires. Si des doutes avaient pu naître à l'égard de quelques-uns, les autres ne permettaient pas de s'y méprendre; mais tous, en somme, étant donnée la philosophie du XIIIe siècle, sont des paralogismes manifestes. En voici d'ailleurs l'énumération : Dieu n'existe pas. — Ce qui nous apparaît n'est que simulacre et vain songe, si bien que nous ne sommes certains de l'existence de rien. — La guerre de Troie dure encore présentement. — Ce qui est pesant ne descendrait pas lors même que rien ne l'en empêcherait. — Parmi les actes humains, il n'en est pas de mauvais que l'on doive prohiber ou punir à cause de sa malice. — Une chose peut à la fois être et n'être pas, et les contradictoires peuvent être vraies l'une de l'autre ou d'une même chose [1]. On voit que ces antithèses prises à travers tout le domaine de la philosophie péripatéticienne sont la négation de quelques-uns des principes les plus fondamentaux des théories d'Aristote. Dès lors, où trouverait-on un philosophe, au XIIIe siècle, qui aurait pu les professer? Le sophisme sur la guerre de Troie qui dure encore, n'aurait-il pas dû montrer à lui seul quelle était la nature des *Impossibilia ?*

Enfin, nous savons par les écrits de Siger de Brabant qu'il est un aristotélicien averroïste, c'est-à-dire un aristotélicien rigide. Dans ce cas, les énoncés des sophismes représentent les antipodes de sa doctrine et de celle du péripatétisme en général, car ils sont la négation de quelques-unes des thèses fondamentales de cette philosophie, tels l'existence de Dieu, le fait de la gravité des corps et la valeur du principe de contradiction.

Il y a plus encore. La doctrine exposée dans les résolutions des sophismes coïncide rigoureusement avec celle des autres écrits de Siger et ne permet pas d'y voir l'œuvre d'un contradicteur. Nous en avons un exemple catégorique dans la solution du quatrième sophisme, où Siger s'attaque nommément à Albert le Grand et à Thomas d'Aquin, comme dans d'autres de ses traités, et où il établit la même doctrine sur la gravité des corps que dans la seconde de ses *Quaestiones naturales* [2]. Enfin, il n'est pas même impossible de trouver des traces d'averroïsme en quelques endroits des solutions des Impossibilités. Ainsi, dans la solution du premier sophisme, Siger pose comme conclusion qu'il est vrai que Dieu existe, que

[1] IIe Partie, p. 73 et suiv.

[2] Comparez IIe Partie, *Impossibilia*, p. 81 et suiv. (IV), avec *Quaestiones naturales*, p. 104 et suiv. Dans le premier endroit, il conclut : Et ideo tenemus sententiam Commentatoris quod *grave movetur a se per accidens* (p. 85), et dans le second : bene dictum est quod *gravia et levia per se moventur per accidens* (p. 106).

cela est nécessaire, que cette vérité est même évidente de soi pour les philosophes [1]. Or, la condamnation de 1277 place parmi les erreurs condamnées cette prétention à avoir une connaissance immédiate de la cause première [2], et l'on sait que Siger et ceux de son école ont fourni le fonds des propositions alors condamnées. Pareillement, la doctrine exposée dans la solution du cinquième sophisme [3] est manifestement averroïste, parce qu'elle implique la négation de la liberté, du mérite et du démérite.

Ainsi, il n'y a pas de doute, les *Impossibilia* sont bien, dans leur forme et leur intégrité, l'œuvre propre et exclusive de Siger de Brabant [4].

Nous ne nous arrêterons pas à indiquer, même sommairement, la doctrine exposée par Siger dans la résolution des six sophismes énoncés plus

[1] Deum esse est verum, etiam necessarium, et sapientibus per se notum (p. 74).

[2] Quod intellectus noster per sua naturalia potest pertingere ad cognitionem primae causae. — Hoc male sonat, *et est error, si intelligatur de cognitione immediata*. IIe Partie, p. 177, no 8.

[3] *Loc. cit.*, pp. 87-90.

[4] Baeumker, dans une de ses dernières publications (*Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts,* Münster, 1908, dans Beiträge zur Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, Bd. III, H. 2, p. 573, note 2) déclare abandonner son ancienne opinion sur les Impossibilia : Dass die Impossibilia eine *gegen* Siger gerichtete Streitschrift seien, wie ich damals nach dem Vorgange Hauréau's annahm, halte ich nicht mehr aufrecht. Le savant professeur ne juge pas à propos de nous dire ce qui a provoqué son changement d'opinion. Sans doute j'y suis étranger. Il nous apprend toutefois que son jugement sur le vrai Siger diffère beaucoup du mien : Aber in der Beurteilung des wirklichen Siger weiche ich doch weit von Mandonnet ab ; et il oublie de révéler à ses lecteurs l'endroit où mon jugement est consigné, comme s'il redoutait que leur curiosité allât aux informations, et sût que j'ai écrit quelque chose sur Siger de Brabant. Ce n'est pourtant pas la bibliographie inutile et la pseudo-érudition qui manquent dans Witelo ; mais B. n'est scrupuleux d'informations qu'à ses heures.

Que le jugement actuel de B. sur Siger s'éloigne encore beaucoup du mien, cela importe peu. Il s'en éloignait jadis encore davantage. Mais quand on s'est fourvoyé à fond sur un sujet, comme c'est le cas pour B., on n'est pas admis à parler autoritativement et sans preuves sur la même matière. Peut-être la pensée de B. trouve-t-elle actuellement son expression dans la dissertation de Bruckmüller dont je parlerai au chapitre suivant ; dans ce cas B. aurait mieux fait de persévérer dans le prudent silence qu'il gardait depuis une dizaine d'années et que personne ne lui demandait de rompre.

B. se console par la pensée que sa mésaventure n'oblige pas à changer plus de deux ou trois pages à son travail. B. a la consolation facile et je voudrais la lui laisser. Malheureusement ses procédés à mon endroit m'obligent à lui dire simplement la vérité. La partie biographique de son étude est insignifiante. Elle n'a rien ajouté à ce que l'on savait avant lui ; elle a conservé diverses erreurs et inexactitudes ; elle n'a pas même su utiliser les ressources déjà connues. Quant à la partie philosophique, c'est un four. Comprend-on un professeur de philosophie, directeur d'une publication spéciale sur la philosophie du moyen âge, qui prend les objections qu'un philosophe se fait pour sa doctrine ? Et quelles objections ? Que la guerre de Troie dure encore ! Non, si je n'avais été animé d'une très sincère compassion pour Monsieur Baeumker, j'aurais pu le couvrir de ridicule et ruiner

haut. Elle n'a rien de caractéristique pour le but que nous poursuivons ici. Seules les idées émises à l'occasion du cinquième sophisme présentent un intérêt véritable, et nous les retrouverons au chapitre suivant.

L'écrit de Siger de Brabant que nous possédons sous le titre de *Quaestiones naturales* [1], contient deux thèses seulement : l'une sur l'unité de la forme substantielle dans les êtres matériels, l'autre sur le principe de la physique d'Aristote que rien ne se meut soi-même. Ces deux questions n'embrassent évidemment pas la totalité des travaux sur les sciences naturelles sortis de la plume de Siger. Aux premières années du XIVe siècle, Pierre Dubois [2], l'auditeur, à Paris, de Siger de Brabant et de Thomas d'Aquin [3], élaborant un plan de réforme des études, conçu dans un esprit très éclectique, proposait de réunir en une sorte de manuel scolaire les extraits des Questions naturelles de Frère Thomas, de Siger de Brabant et d'autres docteurs [4]. Cette indication d'un esprit cultivé, très au courant des pratiques scolaires, semble témoigner que les écrits de Siger de Brabant

sa réputation scientifique. Au lieu de cela, j'ai atténué et couvert de mon mieux ses responsabilités.

Je n'y étais cependant pas obligé. J'avais publié mes premiers articles sur Siger et l'averroïsme (p. 114, n. 1) avant que B. fît paraître les Impossibilia. Il pouvait attendre ce que j'avais à dire. Il se serait évité une équipée fâcheuse. Il préféra sans doute me couper l'herbe sous le pied. Il coupa en réalité la branche sur laquelle il s'était imprudemment assis.

Est-ce pour réparer cette brèche à son autorité scientifique que B. vient de publier son gros volume sur Witelo ? Il a pu le penser. Mais là encore, autant que j'en puis juger, il se trompe, et il donne une nouvelle édition, très augmentée, de l'affaire de Siger. B. vient en effet de consacrer plus de 700 pages compactes à Witelo, un contemporain de Siger, dont l'œuvre sur la Perspective est depuis longtemps connue, mais dont B. veut, coûte que coûte, faire un philosophe, en lui attribuant, sans raisons sérieuses, un médiocre traité dit *Liber de Intelligentiis*. Tout cet indigeste volume repose sur cette attribution incertaine, c'est-à-dire sur une pointe d'aiguille. B. a fini lui-même, un peu tard cependant, par concevoir des doutes sur son entreprise ; et arrivé à la page 643, aux additions et corrections, il ne déclare plus son attribution que vraisemblable, quoique grandement vraisemblable (höchst warscheinlich). Avant de clore son volume, l'ombre de Siger, à qui B. et ses amis veulent du bien, lui sera apparue pour lui conseiller de se réserver une porte de sortie. Cela est prudent, bien que d'une prudence un peu tardive. Quoi qu'il en soit, on admirera un philosophe qui écrit sept cents pages autour d'une vraisemblance. Ce qui caractérise l'esprit scientifique de B., c'est incontestablement le courage.

[1] IIe Partie, pp. 95-107. Voy. la description du ms. p. XI.

[2] Pierre Dubois, *De recuperatione Terre Sancte*, ed. Ch.-V. Langlois, Paris, 1891, p. X.

[3] *De recuperatione*, p. VII.

[4] Item expediret quod *Questiones naturales* haberent extractas de scriptis tam fratris Thome quam Segeri et aliorum doctorum, ordinatas omnes de una materia, *l. c.*, p. 61.

étaient surtout réputés dans le domaine des sciences naturelles. Il est vrai que sous ce nom, on entendait, au XIIIe siècle, les sciences physiques dans toute leur extension, et qu'on y comprenait souvent la métaphysique elle-même. A ce titre, les trois écrits de Siger que nous avons encore à signaler appartiennent à ce que Pierre Dubois désigne comme les Questions naturelles.

De la première composition qui porte en propre ce titre, nous ne dirons que peu de mots. Le problème qui y est d'abord soulevé est celui de l'unité des formes substantielles dans les composés physiques. Nous avons vu quels assauts Thomas d'Aquin avait eu à soutenir, en 1270, pour la défense de cette thèse [1]. Sur ce terrain, la doctrine de Thomas et de Siger est commune et ils luttent contre les mêmes adversaires, les augustiniens. Pour ces derniers, les formes ne sont pas simples mais multiples, constituées par autant de principes réels, divers et complémentaires, qu'il y a d'éléments spécifiques ou génériques dans le composé [2]. Dans sa question, Siger envisage l'unité des formes dans les seuls composés matériels ; car ses idées sur le mode d'union de l'intelligence avec le corps de l'homme ne lui permettent pas d'assimiler ce cas particulier à la théorie générale du péripatétisme sur la composition des corps physiques. Il nous exposera d'ailleurs ses idées sur ce problème fondamental dans son *De Anima intellectiva,* en combattant la doctrine d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Quant aux composés purement matériels, ils ne comportent, quelle que soit leur nature, qu'une forme unique ; et l'argument capital invoqué par Siger de Brabant [3] comme par Thomas d'Aquin [4], c'est que seul le principe de l'unité des formes est capable de sauvegarder le fait de l'unité dans les individus.

La seconde question traitée par Siger est relative à ce principe de la physique d'Aristote : ce qui se meut est mû par un autre [5]. Cette doctrine est contenue dans les VIIe et VIIIe livres du *De Physico Auditu* [6]. Notre philosophe expose cette théorie en fidèle péripatéticien. Mais en dehors du mouvement communiqué à la matière inerte, il se présente quelques cas spéciaux où les corps semblent se mouvoir spontanément et infirmer par là

[1] Voy. p. 99.

[2] Voyez, par exemple, la théorie exposée par Robert Kilwardby pour combattre celle de saint Thomas. *Archiv f. Litt.- u. Kirchengesch.*, V, p. 624 et suiv.

[3] IIe Partie, pp. 97-102.

[4] *Quaest. quodlib.* I, art. 6 ; XII, art. 9.

[5] IIe Partie, p. 102.

[6] *Aristotelis Opera omnia, Physic.,* lib. VII, cap. I-III ; lib. VIII, cap. IV, V, VII ; t. II, p. 333.

la thèse générale du mobile présupposant toujours un moteur. Siger ne fait que mentionner pour mémoire le passage spontané de l'intelligence et de la volonté à leur acte, en déclarant qu'il n'y a pas mouvement dans ces sujets, puisqu'ils n'ont pas d'étendue [1]. Il s'arrête, au contraire, à discuter à fond le phénomène de la gravité des corps. Ceux-ci, en effet, se déplaçant spontanément dans leur chute, semblent n'être pas soumis à l'action d'un moteur. Siger établit, en réponse à cette difficulté, que les corps tendent d'eux-mêmes à leur lieu naturel, le centre du monde. S'ils sont susceptibles de tomber spontanément, c'est parce qu'ils ont été écartés et maintenus hors de ce point par un obstacle. Lorsque celui-ci disparaît, les corps pesants reviennent d'eux-mêmes à leur lieu naturel. C'est cette doctrine que Siger formule en disant que les corps graves ne se meuvent d'eux-mêmes, c'est-à-dire sans l'action actuelle d'un moteur, qu'accidentellement, c'est-à-dire parce qu'ils ont été écartés de leur lieu naturel; s'ils y retournent, c'est parce que l'obstacle à leur chute a été supprimé [2].

La question *De Aeternitate Mundi* [3] est une des plus caractéristiques pour déterminer la position philosophique prise par Siger de Brabant, car elle nous place en plein averroïsme.

Siger a accepté, comme point de départ de sa thèse, la double objection de ceux qui combattent l'éternité du monde et des espèces qui sont soumises à la loi de la génération et de la corruption.

Pour ces derniers philosophes, ni l'homme ni les autres espèces ne sauraient être éternels. D'abord, les individus qui constituent ces espèces ont une durée finie ou limitée ; par suite, le tout constitué par de semblables éléments doit être de même nature, c'est-à-dire fini et limité. L'espèce ne peut donc pas être éternelle. En second lieu, tout être dans le monde est causé par Dieu. Mais l'homme ne peut être produit que dans un individu déterminé ; et comme il n'y a dans l'humanité aucun individu éternel, celle-ci a dû commencer alors qu'elle n'existait pas encore [4].

Pour répondre à ces difficultés et donner toute son extension à la question philosophique qu'elles soulèvent, Siger distribue la matière de son sujet en trois sections [5].

[1] IIe Partie, p. 103.

[2] *Loc. cit.*, pp. 104-107.

[3] *Loc. cit.*, pp. 129-142. Sur le nouveau texte édité, p. III ; la description du ms. p. XII et suiv.

[4] *Loc. cit.*, p. 131.

[5] Sous sa forme de reportation, telle que nous avons publié cette question dans

Il établit, dans la première, comment sont produites l'espèce humaine, et en général les espèces dont les individus commencent et finissent. Il pose ici la base de toute sa doctrine, qui est d'ailleurs celle d'Aristote. Dans les espèces dont les individus s'engendrent les uns les autres, on ne peut pas poser de premier, car la nature même de la génération implique toujours, avant n'importe quel individu de la série, un générateur antécédent [1].

Siger répond ensuite aux deux objections du début en se basant sur la doctrine qu'il vient d'établir. Il montre que, quand même chaque individu a commencé à exister, il ne s'ensuit aucunement qu'un individu ait pu commencer sans qu'il y en eût déjà un autre. Ce qu'il faudrait établir pour que les objections eussent une valeur véritable, c'est que, dans les séries engendrées, un terme n'en présuppose pas toujours un autre, antérieur et de même espèce [2].

A cette première section, Siger en ajoute deux autres d'une plus grande étendue, dont il avait dit dans sa leçon que leur objet n'était pas absolument nécessaire à la question débattue [3].

Il examine d'abord le problème de l'universel qu'il résout, ainsi que nous l'avons indiqué déjà, à la façon d'Aristote. Il n'y a pour lui, dans la nature, que des singuliers ; l'universel est seulement dans l'intelligence, et est postérieur à l'existence des singuliers [4].

Au cours de son exposition, Siger s'attaque [5], semble-t-il, mais sans le nommer, à Albert le Grand, qui avait affirmé que l'universel est antérieur à sa présence dans l'intelligence de l'homme [6]. Cette théorie de l'universel, fort intéressante d'elle-même, puisqu'elle nous révèle la pensée de Siger sur un problème si longtemps débattu au moyen âge, est ici un véritable hors-d'œuvre.

Il n'en est pas de même avec la question soulevée dans la troisième et dernière section. Siger se demande lequel, de l'acte ou de la puissance,

notre première édition, c'est-à-dire, telle que Siger l'avait tenue dans son école, la question *De aeternitate mundi* était divisée en quatre sections (p. 72). Dans le texte revu par Siger (IIe Partie, p. III), la seconde section a été réunie à la première pour en former une seule.

[1] *Loc. cit.*, pp. 132-34.

[2] *Loc. cit.*, pp. 135-37.

[3] 1re édition, *Appendices*, p. 75 : Licet autem tertium et quartum superius propositorum non omnino sint necessaria ad nostrum propositum, quia tamen tanguntur ab eis, ut praedictum est, aliquantulum disgredientes de eis dicendum.

[4] IIe Partie, pp. 135-37.

[5] *Loc. cit.*, pp. 136-37.

[6] Voy. p. 118.

possède l'antériorité dans l'ordre du temps. Il examine le problème sous ses différents aspects, mais détermine toujours ses solutions en conséquence du principe exposé au commencement de la question. Nous retrouverons d'ailleurs, au chapitre suivant, cette théorie de l'éternité du monde et des espèces, qui constitue un des enseignements fondamentaux du péripatétisme averroïste.

Le traité *De Anima intellectiva* [1] est, parmi celles que nous connaissons, l'œuvre la plus importante de Siger, non seulement par son étendue et ses qualités de composition, mais encore à raison du sujet qu'elle traite, puisque des diverses théories d'Aristote irréductibles à la foi chrétienne, celle de l'intelligence unique et commune dans l'espèce humaine, était la plus grave et la plus funeste par ses conséquences dans l'ordre moral et religieux.

Nous avons vu déjà que la composition de cet écrit tombait en 1270, et qu'il constituait vraisemblablement le manifeste le plus important de l'averroïsme parisien, puisqu'il amena une réfutation en règle de Thomas d'Aquin et la condamnation du 10 décembre de la même année.

Les *Questions sur l'Ame intellective* ne sont pas un commentaire du traité *De l'Ame* d'Aristote, mais elles envisagent les points les plus essentiels et les plus obscurs du sujet, ceux que le Philosophe avait effleurés spécialement au IIIe livre en laissant la porte ouverte à de graves incertitudes, nous voulons dire la nature de l'âme intellectuelle dans l'homme et le groupe de questions subsidiaires qui en dépendent.

Siger, après une courte introduction dans laquelle il s'inspire de la pensée d'Averroès au commencement de son Commentaire sur l'Ame, divise son sujet en dix sections ou questions d'étendue inégale, mais bien ordonnées [2].

Dans les deux premières, il définit l'âme humaine à la façon d'Aristote. Après avoir énuméré les divers actes qui caractérisent la vie [3], il établit que l'âme est la forme, la perfection, l'acte premier d'un corps naturel capable de vivre [4]. Le procédé et la doctrine de Siger sont conformes à ceux d'Aristote, et jusqu'ici le péripatétisme du philosophe averroïste ne diffère en rien de celui de Thomas d'Aquin.

[1] IIe Partie, pp. 143-171 ; description des ms. pp. X-XII. Le ms. de Paris qualifie cet écrit du nom de *Questiones*, celui de Vienne du nom de *Tractatus ;* Siger l'appelle aussi *Tractatus*, p. 158.

[2] IIe Partie, p. 147.

[3] *Loc. cit.*, p. 146, quaest. I.

[4] *Loc. cit.*, p. 147, quaest. II.

Il en est tout autrement avec la troisième question, où Siger se demande de quelle manière l'âme intellective est la perfection ou la forme du corps [1]. Ici, Siger est aux prises avec Albert le Grand et Thomas d'Aquin, qu'il désigne nommément et qu'il combat.

Pour ces deux derniers, une seule forme existe dans l'homme, l'âme intellective qui lui donne l'être et les divers degrés de vie et dont l'intelligence est une faculté séparée de tout organe corporel [2]. Pour Siger, au contraire, l'âme intellective n'a rien de commun avec l'âme végétativo-sensitive qui est la forme du corps. L'âme intellective est séparée du corps puisqu'elle est immatérielle. Elle lui est cependant unie en quelque manière, sinon il ne serait pas possible de dire que l'homme fait acte d'intelligence [3]. Siger explique cette sorte d'antinomie en déclarant que l'âme intellective est séparée du corps quant à sa nature, et qu'elle lui est unie dans son opération. C'est ce dernier mode d'union accidentel et intermittent, mais intrinsèque, qui permet d'attribuer au composé, c'est-à-dire à l'homme tout entier, l'opération propre de l'intelligence [4]. C'est aussi ce contact interne de l'âme avec le corps qui autorise à dire d'une certaine façon que l'âme intellectuelle est la forme et la perfection du corps [5].

On peut pressentir à ce seul exposé quelques-unes des graves difficultés que soulève une semblable théorie, et nous aurons bientôt à y revenir.

La quatrième question examine si l'âme intellective est incorruptible ou corruptible, éternelle dans l'avenir. Siger résout le doute brièvement. L'âme est incorruptible parce qu'elle n'a pas de matière ; la matière, en effet, est le principe de la corruption. Quant à l'immatérialité de l'âme intellective, elle est constatée par la nature de son opération dans laquelle elle peut recevoir les espèces intelligibles de toutes les choses matérielles, sans que ces espèces participent à aucune matérialité [6]. Cette théorie est commune au péripatétisme chrétien. Il en est tout autrement avec la question suivante, dans laquelle Siger se demande si l'âme intellective est éternelle dans le passé [7].

Ici, Siger s'efforce d'établir une parité entre le fait de l'immortalité de l'âme dans l'avenir et celui de son existence antérieure pendant une durée infinie. Il tire d'Aristote, soit des arguments directs, soit des raisons d'ana-

[1] IIe Partie, p. 150.
[2] *Loc. cit.*, p. 152 et suiv.
[3] *Loc. cit.*, p. 152, *Solucio.*
[4] *Loc. cit.*, p. 155, jusqu'à la fin de la question.
[5] *Loc. cit.*, p. 156, *Ad ultimum.*
[6] *Loc. cit.*, pp. 157-158.
[7] *Loc. cit.*, pp. 158-161.

logie, pour démontrer sa thèse. Ce premier point acquis de l'existence éternelle de l'âme, dans le passé comme dans l'avenir, Siger observe que cette condition n'empêche pas que l'âme intellective ne soit causée, c'est-à-dire dépendante d'une cause supérieure qui l'amène à l'être. Cette affirmation le conduit à examiner dans quel sens on peut dire que l'âme est produite *ex nihilo*, et il réduit cette expression à signifier simplement que l'âme a une cause.

Dans la sixième question, Siger cherche à savoir si l'âme intellective est séparable du corps, et quel est son état après la séparation [1]. Il reconnaît la difficulté du problème, mais il se rallie à l'interprétation d'Averroès, qui est, selon lui, probablement celle d'Aristote, et, dans une suite de sept arguments, il conclut que l'âme n'est pas détruite par la corruption du corps, et que, d'autre part, elle n'est jamais entièrement séparée, car elle est toujours unie à un certain nombre d'individus dans lesquels elle exerce son acte propre qui est de comprendre. L'âme intellective n'ayant pas d'opération en dehors de celle qu'elle exerce dans son union avec le corps et n'étant jamais séparée de tous les individus, il est aisé de voir que le problème relatif à l'état de l'âme après sa séparation n'existe pas. Siger le reconnaît et objecte lui-même contre sa théorie qu'elle supprime les peines et les récompenses futures qui devraient accompagner la vie de l'homme. Il répond à cette difficulté par cette solution que beaucoup de modernes croiraient dater d'hier, que les bonnes et les mauvaises actions sont à elles-mêmes leur récompense et leur châtiment, et que c'est en cela que l'homme trouve sa félicité ou son infortune [2].

Dans la question que nous venons d'examiner, Siger laisse clairement entendre que, dans sa pensée, l'âme intellective est un principe unique qui entre successivement en communication avec chacun des individus de l'espèce humaine. Ce que nous pouvions pressentir est exposé au long dans la question septième, la plus fondamentale du traité avec la question troisième. La théorie de l'unité de l'âme intellective est abordée sous cette forme adoucie, mais cependant très précise : l'âme intellective est-elle multipliée avec les corps humains ? [3]

Siger a conscience de marcher sur un terrain brûlant ; aussi fait-il entendre au début et à la fin de cette question cette protestation étrange, mais ordinaire dans la bouche des averroïstes, à savoir, qu'il ne vise pas

[3] IIe Partie, pp. 161-164.
[1] *Loc. cit.*, p. 163.
[2] *Loc. cit.*, pp. 164-169.

à déterminer la vérité de cette question, mais à réciter l'opinion des philosophes, et que, dans le doute, il adhère fermement à l'enseignement de la foi [1].

Cette précaution prise, Siger n'en démontre pas moins longuement par cinq arguments que, d'après la philosophie, il n'existe qu'une seule âme intellective pour tous les hommes. Le fond de la démonstration est surtout ramené à ce principe que l'âme, étant une substance immatérielle, elle ne saurait embrasser plusieurs individus dans son espèce, la multiplication de ces derniers ne pouvant se produire qu'au moyen de la matière, ce qui n'a pas lieu dans le domaine des substances spirituelles [2].

Siger reconnaît cependant que des raisons difficiles à résoudre et l'autorité de quelques philosophes militent contre sa thèse. Après les avoir exposées, il déclare que, pour ces motifs et quelques autres encore, il a longtemps hésité sur ce qu'il fallait admettre d'après la raison naturelle, et sur ce qu'était l'opinion d'Aristote en cette question. Dans le doute, il faut, dit-il, s'en tenir à la foi qui l'emporte sur toute raison humaine [3].

Dans la huitième question, Siger se demande si, dans l'homme, les vies végétative, sensitive et intellectuelle appartiennent à une seule substance qui est l'âme. Cet exposé est le complément doctrinal de la troisième question. Ayant établi que l'âme intellective est dans l'homme un principe séparé, il restait à déterminer le rapport de ce principe avec l'âme végétativo-sensitive qui est la forme du corps. Il maintient ici comme antérieurement, que l'âme intellective ne peut appartenir au même sujet que l'âme végétative et sensitive [4].

La neuvième et dernière question examine si l'opération de l'intelligence est sa substance même [5]. Siger, à la suite d'Aristote et de Moïse Maimonide, défend l'affirmative, car, dit-il, avant d'entrer en acte, l'intelligence est une simple puissance sans actualité. Il est vrai qu'à une semblable solution s'oppose une grave difficulté. La science est une qualité, et comme telle, elle demande, pour y résider, un sujet positif et permanent. A cette objection, Siger se contente de répondre à son lecteur : Veille, étudie et lis, afin que par ce doute qui demeure, tu sois excité

[1] IIe Partie, pp. 164, 169.
[2] *Loc. cit.*, pp. 164-168.
[3] *Loc. cit.*, p. 169.
[4] *Loc. cit.*, pp. 169-171.
[5] *Loc. cit.*, p. 171.

à étudier et à lire, car vivre sans lettres c'est la mort et une sépulture sans honneur [1].

La dixième question annoncée par Siger dans le prologue n'est pas traitée. Il s'agissait de savoir si l'âme intellective contient en elle-même les formes des choses qu'elle comprend. C'est une des fortes objections contre la théorie averroïste de l'âme intellective. Siger l'avait d'ailleurs touchée au cours de son traité [2], et avait reconnu qu'il est difficile de la résoudre [3].

Signalons en dernier lieu, parce que l'attribution n'est pas absolument certaine, le traité auquel nous avons donné le nom *De necessitate et contingentia causarum* [4].

Cette composition est tirée du même manuscrit que les *Impossibilia* et le *De aeternitate mundi* [5]. Il est de l'écriture courante d'un écolier qui a transcrit, pour son usage personnel, un certain nombre de matériaux philosophiques de caractère averroïste. Si l'on considère que ce manuscrit a été légué au collège de Robert de Sorbon par son propriétaire, Godefroy de Fontaines, maître lui-même à l'université de Paris pendant treize ans et mort aux premières années du xive siècle [6], il n'y a pas de doute que les produits averroïstes de ce manuscrit remontent au temps où Godefroy était étudiant ès arts à l'université de Paris, c'est-à-dire pendant les années antérieures à 1277, alors qu'enseignèrent les maîtres averroïsants. Il est même possible que cette partie du manuscrit représente des copies ou des reportations de la main de Godefroy de Fontaines [7].

Nous savons, en effet, que Godefroy était chanoine de Liége, probablement de la collégiale de Saint Martin [8], tout comme Siger de Brabant [9] et Bernier de Nivelles [10]. Il appartenait de droit à la nation des Picards, dont

[1] *Appendices*, p. 114-115. Le dernier mot du traité est emprunté à Sénèque (Con. 28, ou Epist., 82, 2) : otium sine litteris mors est et vivi hominis sepultura. Je remercie Karl Wenck de son supplément d'information. *Historische Zeitschrift*, Bd. 94, p. 37, n. 3.

[2] IIe Partie, p. 169.

[3] *L. c.*, p. 168. Sed et sunt rationes multum difficiles.

[4] IIe Partie, pp. 109-128.

[5] Voy. la description du ms. IIe Partie, pp. XII-XIV.

[6] M. De Wulf, *Étude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, Bruxelles, 1904, chap. III.

[7] Une étude comparée de l'écriture cursive qui peut se trouver dans les différents mss. légués par Godefroy à la Sorbonne, et dont trente-huit sont connus (Delisle, *Le cabinet des manuscrits*, II, p. 149), permettrait peut-être de résoudre ce problème.

[8] De Wulf, *l. c.*, p. 25 et suiv.

[9] Supra, p. 64.

[10] Bernier de Nivelles fut inculpé et poursuivi avec Siger en 1277, ainsi qu'on le verra

Siger était alors, nous le verrons, la personnalité la plus marquante. Il est donc fort vraisemblable que le jeune Godefroy ait vécu dans le voisinage très immédiat de son compatriote et confrère du chapitre de Saint Martin de Liége. Il serait même tout naturel que le chapitre ait imposé à son jeune bénéficiaire de prendre comme maître celui de leurs confrères qui illustrait alors leur corporation dans les écoles parisiennes.

L'origine du manuscrit qui contient le *De necessitate et contingentia causarum*, rattache donc cette composition aux années pendant lesquelles fleurit l'averroïsme parisien, c'est-à-dire à la décade qui précède la condamnation de 1277.

Que les doctrines de cet écrit soient expressément averroïstes, c'est ce qu'il sera aisé de voir au chapitre suivant quand nous en exposerons les doctrines les plus caractéristiques. Il nous suffit présentement de montrer qu'une attribution de cette production à Siger de Brabant est assez fondée, quoique la démonstration ne puisse être péremptoire.

Ainsi, nous savons que les propositions condamnées de 1277 visent tout d'abord Siger de Brabant. Or, si nous prenons la première page du *De necessitate et contingentia causarum*, nous y retrouvons la doctrine condamnée sur la causalité divine, en termes similaires [1]. Les propositions,

au chapitre X. Il semblerait que Liége ait fourni un contingent tout spécial aux maîtres averroïstes de Paris.

[1] **De necessitate, etc.**	**Propositions condamnées.**
Causa prima totius esse est causa primae intelligentiae per se *immediata*, *necessaria*, et qua posita, simul et ponitur haec intelligentia, quae est causatum ejus primum... Unde [causa prima] est ejus [*primae intelligentiae*] *causa necessaria*, *qua posita*, necessario *ponitur* iste *effectus* eius primus ; ita quod semper sit, est et fuit cum ipso... (p. 111). *Simul erit cum eo secundum durationem* (p. 112).	Prop. 20. Quod Deum *necesse* est facere, quiquid *immediate* fit ab ipso. Prop. 34. Quod Deus est *causa necessaria primae intelligentiae : qua posita ponitur effectus et sunt simul duratione.*
Causa prima non est causa praedictorum [effectuum] nisi secundum quemdam ordinem, et non omnium immediate, cum *ab uno simplici non procedat nisi unum immediate*, et non multa nisi quodam ordine (p. 112).	Prop. 28. Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum.
Causa prima est causa per se et *necessaria*, non immediata, nec qua posita ponatur effectus, cuiuslibet *coniunctionis vel divisionis contingentis in caelo* (p. 112).	Prop. 64. Quod Deus est causa necessaria motus corporum superiorum et coniunctionis et divisionis contingentis in stellis.

il est vrai, n'en sont pas tirées de toutes pièces, mais elles en résument la doctrine, en empruntant les expressions prises, çà et là, dans l'exposé de l'auteur.

En outre, les thèses de ce traité qui ont leur équivalent dans les écrits certains de Siger, leur sont identiques ; et non seulement le fond, mais aussi la langue semble trahir, en ces endroits, une communauté d'auteur [1]. Observons encore qu'ici l'auteur, comme Siger dans d'autres de ses traités, s'en prend, quoique sans le nommer, aux doctrines de Thomas d'Aquin [2].

Quoi qu'il en soit de l'attribution à Siger de Brabant, le *De necessitate et contingentia causarum*, est nettement averroïste ; il est, en outre, issu du milieu que dominait la pensée de Siger, si tant est qu'il ne soit pas le fruit de son enseignement, ou l'œuvre de sa plume.

Cette élucubration ne porte point de titre dans le manuscrit qui la renferme. Celui que nous lui avons imposé résulte clairement de son contenu. C'est un traité des causes en tant qu'elles sont susceptibles d'être nécessaires ou contingentes. Comme nous ne possédions rien ex professo sur ce sujet dans les autres écrits de Siger, ce traité comble une notable lacune et nous permet de voir, en particulier, la façon dont les averroïstes parisiens entendaient les rapports de dépendance du monde et de la cause première. Il contient, d'autre part, la doctrine condamnée dans un bon nombre des propositions de 1277. Ce sont ces raisons qui nous ont porté à l'éditer intégralement.

Quelques mots seulement sur le contenu et la structure du traité.

La question de la nécessité et de la contingence est une des plus difficiles que la philosophie ait soulevée. Les modernes l'agitent encore après les anciens ; et je n'ose dire que ce soit avec plus de succès. L'auteur du *De necessitate et contingentia causarum* aborde résolument le problème et cherche à mieux ordonner son sujet que l'ouvrage néoplatonicien si connu sous le nom de *Liber de Causis* [3] et classique au XIIIe siècle. L'ou-

[1] Comparez, par exemple, la théorie des « causes *ut in pluribus* » au point de vue de la nécessité et de la contingence dans les *Impossibilia*, p. 89, Tertio modo, et dans le *De necessitate et contingentia*, p. 117, ad secundum ; pareillement la théorie sur la vérité des futurs contingents, pp. 93-94, ad aliud dicendum, et p. 117, ad secundum.

[2] Comparez en particulier IIe Partie, pp. 121-124, avec Thomas, *In Metaph.*, lib. VI, lect. III, (Vivès, t. XXIV, pp. 602-604).

[3] Le *Liber de Causis* est une composition d'origine arabe, mais dont le fond a été emprunté à l'ouvrage de Proclus στοιχείωσις θεολογική, traduit du grec sous le titre d'*Elementatio theologica,* par Guillaume de Moerbeke, à la demande de Thomas d'Aquin, qui le premier parmi les latins a reconnu l'origine véritable du *De Causis.* L'*Elementatio* est demeurée inédite. O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, Freiburg i. Br., 1882.

vrage néanmoins est d'une lecture laborieuse à raison de son ordonnance et des connaissances philosophico-scientifiques qu'il suppose.

L'auteur y part de ce principe d'Aristote que tout n'arrive pas nécessairement, puisque certaines causes étant posées, leurs effets ne se produisent pas [1]. Il y a donc, dans le monde, de la contingence. Comme, d'autre part, rien ne se comprend sans le nécessaire, le problème se présente comme celui de la détermination respective du nécessaire et du contingent.

Notre traité énumère tout d'abord et, dans une certaine mesure, cherche à établir qu'il existe dans l'univers cinq ordres de causes relativement à leurs effets. Un ordre de cause doit surtout s'entendre ici de la nature du lien causal entre la cause et l'effet, en tant qu'il est, dans des modes divers, nécessaire ou contingent. Les trois premiers ordres qui comprennent les rapports de la cause première aux substances célestes et les rapports de celles-ci entre elles, nous placent, à des titres divers, dans le régime de la nécessité. Les deux derniers ordres qui embrassent l'action des substances célestes sur le monde inférieur, et celle des causalités inférieures entre elles, ouvrent une place à la contingence [2].

Les distinctions multiples, résultant de ces divers ordres de causalité, sont destinées à fournir les principes de solution à la suite de problèmes que l'auteur soulève sur le terrain de la nécessité et de la contingence.

Il examine, tout d'abord, l'opinion des philosophes qui ont estimé que tout ce qui arrive se produit nécessairement ; car, même les effets produits par des causes contingentes paraissent nécessaires, dès qu'ils sont rapportés à la causalité première et à l'ensemble des conditions où se trouve l'univers à un moment donné. Il formule ainsi quatre objections [3]. Il répond à cela que la cause première agit par des causes intermédiaires et que, parmi celles-ci, il en est de contingentes; et que, lors même qu'elles se comportent de fait d'une façon déterminée, elles n'en ont pas moins la possibilité de se comporter autrement, ce qui fait que les futurs contingents ne sont pas nécessaires [4]. Cette doctrine l'amène à soulever trois difficultés [5]. Les deux

[1] L'auteur renvoie au Perihermenias et aux VIe et IXe livres de la Métaphysique. C'est bien là en effet qu'Aristote traite la question de la contingence et de la nécessité dans les causes. Le principe de la contingence invoqué ici, est au Livre I, chap. IX de l'Interprétation : Φανερὸν ἄρα ὅτι οὐχ ἅπαντα ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἔστιν οὔτε γίνεται. Didot, I, p. 30, l. 2. S. Thomas, *Periher.*, lec. XIV ; *Metaph.*, lib. V, cap. III, lib. X, cap. VIII, ed. Didot ; S. Thomas, *Metaph.*, lib. VI, lect. III, lib. XI, lect. VIII.

[2] IIe Partie, pp. 111-114.

[3] *L. c.*, p. 114. Ex praedictis.

[4] *L. c.*, pp. 115-116.

[5] *L. c.*, p. 116.

premières sont particulièrement intéressantes. Dans la solution à la première difficulté il affirme que les contradictoires possibles dans la production d'un effet contingent sont contenues sous l'ordre de la cause première, et, qu'en conséquence, un futur contingent, à l'égard de la cause première n'est pas nécessaire, c'est-à-dire déterminé ; car, pour notre auteur, être déterminé et être nécessaire sont équivalents, ainsi qu'il ressort clairement de la suite du traité. Dans la solution à la seconde objection, il établit en quoi l'effet d'une cause contingente peut être dit, à la fois, nécessaire et contingent. En tant que la cause n'est pas empêchée l'effet est nécessaire ; mais en tant qu'elle est empêchable l'effet est contingent. Il applique cette distinction à l'acte de la volonté, c'est-à-dire au libre arbitre, et adopte une position intermédiaire entre ceux qui disent que tout ce qui arrive est nécessaire, et ceux qui veulent que le libre arbitre, même sous la causalité qui le pousse à vouloir, est encore libre, ce qui est l'opinion de Saint Thomas.

Les trois objections subsidiaires résolues, l'auteur revient aux quatre objections [1] premières qu'il s'était posées. Arrivé à la troisième et surtout à la quatrième, il s'en prend spécialement, sans le nommer, à la doctrine de Thomas d'Aquin sur les futurs contingents qui perdent leur raison d'accidents par rapport à la cause première, et auxquels s'étendent la science divine et la Providence [2]. Notre auteur s'efforce d'établir, et cela découle des ordres de causalité qu'il a introduits dans l'univers, que le futur contingent reste indéterminé à l'égard de la science divine. Dieu ne peut donc le connaître, et rien n'a été pourvu à son égard [3].

Comme complément, trois objections sont présentées contre la doctrine antérieurement établie. Il y est assez longuement répondu, mais les solutions rentrent, à peu de chose près, dans les exposés déjà établis. Un résumé en quelques lignes de ces trois objections achève le traité.

Telles sont, d'après une esquisse sommaire, les œuvres philosophiques de Siger de Brabant connues jusqu'à ce jour. Elles ne constituent pas, ainsi que nous l'avons dit déjà, la totalité de ses productions littéraires. Ceux de ses écrits qui sont maintenant publiés nous révèlent l'existence de deux autres compositions. Nous savons par ses *Questions de logique* qu'il est l'auteur d'un rescrit, comme il l'appelle, dans lequel il établit que l'universel comme tel est seulement dans l'esprit. Il nous apprend même

[1] *L. c.*, p. 120.

[2] La doctrine directement visée ici chez Thomas d'Aquin est au VIe livre des Métaphysiques, leçon III (*Opera*, t. XXIV, pp. 600-604).

[3] IIe Partie, pp. 121-124.

que cette pièce commence par ces mots : *Significatum est nobis nonnullos doctores* [1]. Pareillement, dans son *De aeternitate mundi*, il nous renvoie au troisième livre de son Commentaire sur le *De Anima* [2] qui n'est pas identique aux Questions que nous connaissons sous le titre *De Anima intellectiva*. Ailleurs, il fait encore allusion à un autre de ses écrits sans le désigner avec précision [3]. Nous signalerons aussi, pour mémoire, l'attribution faite primitivement à Siger de Brabant d'une *Summa modorum significandi*, dans le manuscrit 16222 de la Bibliothèque Nationale de Paris; mais dans lequel on a substitué à son nom celui de Michel de Brabant [4], qui est aussi connu sous le nom de Michel de Marbais ou de Roubaix [5]. Enfin, Pierre Dubois nous déclare qu'il avait entendu Siger, à Paris, déterminer cette question de la Politique d'Aristote : qu'il est de beaucoup préférable pour l'État d'être régi par de justes lois que par des hommes honnêtes [6].

Telle est l'activité littéraire connue de Siger de Brabant. Il y aurait lieu déjà de nous demander quelle était la valeur philosophique du célèbre maître parisien. Nous pensons cependant qu'il est préférable d'entrer plus avant dans l'exposé de ses doctrines caractéristiques afin de mieux répondre à cette importante question.

[1] *L. c.*, pp. 56, 57.

[2] *L. c.*, p. 137.

[3] *L. c.*, p. 67.

[4] Fol. 9. — Le ms. 131 (XIVe s.) de la Bibliothèque de Bordeaux contient aussi (ff. 98-105) l'*Ars Priorum* de Siger de Courtrai avec les indications suivantes, en apparence équivoques. Sigeri de Brabanto Ars priorum. Logica est pars organica totius philosophie... *Finale :* ... et reductio imperfectorum ad perfectos. Finitur ars quedam, in qua redacta sunt sub compendio que in toto libro priorum magis diffusive sunt tradita, data a magistro Segero de Cultraco. Deo Gratias. Niglis *(Siger von Courtrai)* ne connaît pas ce ms. Sur cet ouvrage, voyez dans Niglis, p. 28 et suiv.

[5] Chevalier, *Répertoire, Bio-Bibl.*, 2e éd. Col. 3218, 3220.

[6] Ad hec facit id quod super Polytica Aristotelis determinavit precellentissimus doctor philosophie, cujus eram tunc discipulus, magister Segerus de Brabantia, videlicet quod : *Longe melius est civitatem regi legibus rectis quam probis viris ;* quoniam non sunt nec esse possunt aliqui viri tam probi quin possibile sit eos corrumpi passionibus ire, odii, amoris, timoris, concupiscencie. *De recuperatione Terre Sancte*, éd. Langlois, pp. 121-122. Cette question est posée par Aristote au chapitre XI du IIIe livre de la Politique : Haec sunt quae dubitationem et quaestionem offerunt, utrum praestabilius sit legem optimam, an virum optimum imperare. *Opera*, ed. Didot, t. I, p. 541, l. 40.

CHAPITRE VII.

SIGER DE BRABANT
AVERROÏSTE

L'assimilation de la science d'Aristote était le grand problème intellectuel du XIIIe siècle. Nous avons suivi le progrès de la fortune d'Aristote dans le monde latin jusqu'au moment où une connaissance avancée de son œuvre souleva la question de l'interprétation critique de plusieurs de ses doctrines fondamentales, de celles spécialement qui venaient se heurter à l'enseignement chrétien. Nous avons indiqué aussi comment l'école de péripatétisme rectifié, fondée par Albert le Grand, se trouva, à un moment donné, en présence d'un groupe dissident qui préféra entendre Aristote à la suite d'Averroès, croyant ainsi entrer plus strictement dans la pensée du maître. Thomas d'Aquin et Siger de Brabant marquent dans ces directions divergentes les deux points de vue antithétiques, et c'est en leurs personnes que le conflit éclata entre l'une et l'autre école sur le terrain de la discussion scientifique. Nous devons donc aborder l'examen de cette question fondamentale de la position respective prise par Siger de Brabant et Thomas d'Aquin à l'égard d'Aristote et indiquer les thèses principales qui constituent le péripatétisme averroïste de Siger de Brabant. Toutefois, pour entendre avec quelque clarté ce qui se passa au XIIIe siècle sur le terrain où nous sommes, nous devons avoir présent à l'esprit ce qu'était l'œuvre d'Aristote, et sous quel aspect elle se présentait au monde latin.

Les grandes polémiques que la philosophie d'Aristote devait successivement soulever dans les divers milieux historiques qu'elle traversa,

tiennent à une double cause. Aristote, comme les autres penseurs grecs, n'a pas suffisamment résolu le problème du rapport des corps et des esprits, et il s'est, en outre, maintenu trop exclusivement sur le terrain de l'expérimentalisme scientifique.

Le premier ordre de difficultés dans la philosophie d'Aristote procède du dualisme que l'ancienne philosophie avait établi entre le monde de la matière et celui des substances spirituelles. Après avoir créé cette opposition, l'esprit grec n'a plus été capable de la résoudre. Il a vainement tenté d'établir le vrai rapport de ces deux termes et d'arriver à une théorie embrassant à la fois des facteurs qu'il avait conçus sous des notions et des formes irréductibles. Ne pouvant unifier ces éléments disparates, Platon s'était livré à une étonnante entreprise pour résoudre, ou atténuer du moins l'antinomie. Il avait rejeté l'un des deux termes, le monde matériel, hors du domaine de la science et de la philosophie. Un pareil sacrifice de la science de la nature au profit d'une seule science de l'idéal devait amener une rapide et profonde réaction. Le disciple même de Platon, Aristote, s'en fit l'instrument. Il créa, en antithèse à l'œuvre de son maître, une science minutieuse de la nature, où il réduisit à son minimum la part du lion que son maître avait faite à la science de l'immatériel et de l'idéal. Mais ni l'un ni l'autre, en faisant porter alternativement la base de leur système sur chacun des deux grands éléments dont la pensée grecque, à ses divers moments, avait fait l'objet de la philosophie, ni Platon, ni Aristote ne résolvaient véritablement les problèmes qui naissent des rapports de la matière et de l'esprit, du fait et de l'idée, de la nature et de la métaphysique ; tout au plus, arrivaient-ils à les dissimuler en les plaçant à l'arrière-plan de leurs systèmes. Quoique rejetée aux pôles opposés du domaine philosophique, leur synthèse porte bien l'empreinte de ce vice commun, auquel vient s'ajouter le défaut spécial résultant de la position extrême prise par les deux maîtres, Platon n'entrant pas suffisamment dans le domaine de la nature, ni Aristote dans celui des substances séparées.

Platon, en effet, est excellemment un métaphysicien et Aristote un naturaliste, et c'est à raison de la position spéciale prise par ce dernier qu'un nouvel ordre de difficultés traverse ses conceptions philosophiques : Aristote ne s'explique pas suffisamment sur certains points de sa métaphysique, c'est-à-dire sur Dieu et sur l'âme, et il tend en outre à maintenir en tout ses procédés de physicien déterministe.

La conséquence de ces données se traduit par des incertitudes sur la solution finale de quelques-uns des plus importants problèmes de la philosophie, par un manque de raccord entre certaines lignes de cet édifice

élevé cependant avec une étonnante hardiesse et une incomparable fermeté [1]. Ajoutons que la brièveté et l'obscurité de certaines questions paraissent voulues chez Aristote, afin de ne pas heurter de front les idées religieuses de ses contemporains.

Il y avait donc possibilité de tirer avec vraisemblance Aristote, sur plusieurs problèmes, dans un sens ou dans un autre. C'est ce que firent ses commentateurs Grecs, Arabes et Latins. Il y a dans la longue fortune d'Aristote une double lignée de commentateurs. L'une cherche à entrer dans l'esprit du maître pour compléter et développer les points indécis ou rudimentaires du système, n'hésitant pas à pousser jusqu'au bout les conséquences des principes posés par Aristote, et à mettre en évidence les solutions qui heurtent le sens d'une saine philosophie. De ce côté se tiennent spécialement Alexandre d'Aphrodisias, Averroès et Siger de Brabant. Une autre catégorie de commentateurs, tout en empruntant le fond de la science du Stagirite, n'hésitent pas à sacrifier son autorité à ce qu'ils estiment la vérité. Ils abandonnent Aristote quand ils sont en présence d'une théorie qu'ils croient erronée, et ils interprètent dans un sens favorable ses positions douteuses ou indécises. Dans ce groupe on doit placer, à raison de cette communauté de tendance qui n'aboutit cependant pas à des doctrines identiques dans le détail, Jean Philopon, Simplicius, Avicenne, Albert le Grand et Thomas d'Aquin [2].

Siger de Brabant et Thomas d'Aquin représentent dans la seconde moitié du XIIIe siècle cette position antithétique des deux grands courants historiques du péripatétisme, et nous allons entrer dans l'examen des points principaux qui caractérisent leur attitude respective à l'égard de l'autorité d'Aristote et de ses doctrines.

Siger de Brabant ne nous donne pas dans le matériel littéraire que nous possédons de lui, une théorie de l'indépendance de la science prise en elle-même et du degré de respect ou de liberté que l'on doit professer vis-à-vis des grandes autorités philosophiques. Toutefois quelques aveux dispersés dans ses écrits, et plus encore sa manière de faire, ne nous laissent pas de doute à cet égard. Lorsqu'il expose quelques-unes de ses

[1] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II. Theil, II. Abtheilung, Leipzig, 1879, p. 801 et suiv. Barthélemy Saint-Hilaire, *Métaphysique d'Aristote*, Paris, 1879, p. LXXXVIII et suiv.; *Psychologie d'Aristote. Traité de l'âme*, Paris, 1846, p. XLVI et suiv.

[2] K. Elser, *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes*, Münster i. W., 1893, pp. IV, 19 et suiv.

thèses les plus hardies et en contradiction manifeste avec l'enseignement chrétien, il déclare ne pas déterminer ses solutions selon la vérité, mais bien suivant l'intention d'Aristote, et il laisse clairement entendre que ses conclusions sont celles de la raison naturelle [1]. Pour lui, la raison aboutit donc invariablement aux conclusions d'Aristote. D'ailleurs, lorsque l'on parcourt ses écrits, l'autorité constamment invoquée est celle d'Aristote et celle de son commentateur Averroès. Si un point est obscur chez le Stagirite, c'est l'interprète arabe qui semble l'avoir compris [2]. Par contre, s'il entre en polémique contre Albert le Grand et Thomas d'Aquin, le reproche qu'il leur adresse c'est de ne pas atteindre la pensée du Philosophe [3]. Enfin, s'il se trouve lui-même en présence de difficultés qui infirment sa thèse et auxquelles il ne peut répondre, il ne lui vient pas un instant à la pensée d'abandonner la solution d'Aristote et de chercher à lui en substituer une meilleure [4]. Pour Siger, la philosophie, c'est Aristote, et la raison ne semble pouvoir aboutir qu'à confirmer en tout les sentiments du fondateur du Lycée.

Il en est tout autrement avec Thomas d'Aquin. Dans l'œuvre étendue qui nous est restée comme la traduction de sa pensée, il s'est clairement exprimé, à maintes reprises, sur la nature de la science et les conditions de son progrès historique. Rien ne semble plus éloigné des conceptions de Siger sur ce point fondamental.

« Le but de la philosophie, écrit Thomas, n'est pas de savoir ce que les hommes ont pensé, mais bien quelle est la vérité des choses » [5]. Il se rend d'ailleurs un compte exact du travail progressif de l'esprit humain qui est arrivé lentement à conquérir la vérité, si bien que la constitution de la science n'est pas l'œuvre d'un individu, mais de la suite des penseurs.

[1] Quaerimus hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat et per revelationem aliqua de anima tradita sint, quae per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus. II[e] Partie, pp. 153-154. Voyez aussi p. 164, Circa septimum ; p. 165, Et per viam philosophiae videtur primo sic.

[2] *L. c.*, p. 162.

[3] Isti viri [Albertus et Thomas] deficiunt ab intentione Philosophi, nec intentum determinant. II[e] Partie, p. 152.

[4] *L. c*, pp. 168-169.

[5] Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum. *De Caelo et Mundo*, I, lect. 22, *Opera*, t. XXIII, p. 77. Thomas semble viser ici l'affirmation de Siger : Quaerendo intentionem philosophorum in hoc, magis quam veritatem, cum philosophice procedamus, II[e] Partie, p. 164. Le *De Caelo et Mundo* de Thomas d'Aquin a été composé peu de temps (vers 1272) après le *De Anima intellectiva* de Siger, qui est de 1270.

« Le génie de l'homme, dit-il, s'est avancé pas à pas dans la découverte de l'origine des choses » [1]. « Sans doute, ce qu'un seul homme peut apporter par son travail et son génie au progrès de la vérité est peu de chose par comparaison à l'ensemble de la science. Néanmoins, de tous ces éléments coordonnés, choisis et rassemblés, il s'est fait quelque chose de grand, comme en témoignent les diverses sciences qui, par le travail et la sagacité de plusieurs, sont arrivées à un merveilleux développement » [2].

Etant donnée cette claire intelligence du progrès scientifique [3], Thomas n'a pas de peine à prendre une position équitable à l'égard des penseurs qui ont constitué la science humaine. « Il faut, dit-il, recevoir les opinions des anciens, quels qu'ils soient. Cela est doublement utile. Nous accepterons pour notre profit ce qu'ils ont dit de bien, et nous nous garderons de ce qu'ils ont mal exposé »[4]. Il revient ailleurs avec plus d'insistance à cette même idée, et traduit le sentiment de gratitude que nous devons avoir à l'égard de ceux dont les labeurs ont constitué la science par leur découverte de la vérité, sans oublier ceux qui, s'étant trompés, y ont aussi concouru à leur manière [5]. Enfin il saisit avec une lucidité parfaite le rôle

[1] Paulatim humana ingenia processisse videntur ad investigandum rerum originem. *De substantiis separatis*, cap. VII, *Opera*, t. XXVII, p. 288.

[2] Licet id quod unus homo potest immittere vel apponere ad cognitionem veritatis suo studio et ingenio sit aliquid parvum per comparationem ad totam considerationem veritatis, tamen illud quod aggregatur ex omnibus coarticulatis, exquisitis et collectis, fit aliquid magnum, ut potest apparere in singulis artibus, quae per diversorum studia et ingenia ad mirabile incrementum pervenerunt. *Metaph.*, lib. II, lect. I, *Opera*, t. XXIV, p. 403.

[3] Jules Soury a critiqué ce point de vue. Mais sa critique est due à une confusion. « Soutenir, avec Thomas d'Aquin, que le but de l'étude de l'histoire de la philosophie n'est pas tant de savoir ce que les hommes ont pensé que de connaître « quelle est la vérité des choses » *(sed qualiter se habeat veritas rerum)*, c'est une prétention que tout savant moderne désavouera » *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, t. LX (1899), p. 668. Saint Thomas ne parle pas de *l'histoire* de la philosophie. Dans cette hypothèse son point de vue serait absurde. Il parle de la constitution de la philosophie, c'est-à-dire de la science prise en elle-même.

[4] Necesse est accipere opiniones antiquorum quicumque sint. Et hoc quidem ad duo erit utile. Primo, quia illud quod ab eis bene dictum est, accipiemus in adjutorium nostrum. Secundo, quia illud quod male enuntiatum est cavebimus. *De Anima*, lib. I, lect. 2, *Opera*, t. XXIV, p. 10.

[5] Adiuvatur unus ab altero ad considerationem veritatis dupliciter. Uno modo directe, alio modo indirecte. Directe quidem iuvatur ab his qui veritatem invenerunt; quia, sicut dictum est, dum unusquisque praecedentium aliquid de veritate invenit, simul in unum collectum, posteriores introducit ad magnam veritatis cognitionem. Indirecte vero, inquantum priores errantes circa veritatem posterioribus exercitii occasionem dederunt, ut diligenti discussione habita, veritas limpidius appareret. Est autem iustum ut his, quibus adiuti sumus in tanto bono, scilicet cognitione veritatis, gratias agamus. Et ideo

que le temps, fécondé par l'étude, joue dans le progrès intellectuel de l'individu et de la collectivité, ainsi que les alternances de savoir et d'ignorance par lesquelles l'humanité est déjà passée [1].

Quant à l'état d'esprit où doit être le philosophe qui veut juger les opinions des autres, Thomas nous le dépeint comme celui d'un juge qui entend les raisons des deux parties et sait se tenir en état de doute vis-à-vis des vérités particulières qui constituent chaque science, et même vis-à-vis de la vérité en général qui est l'objet de la philosophie première [2].

On comprend qu'avec cette théorie, aussi objective qu'indépendante, Thomas d'Aquin n'était aucunement disposé à s'inféoder à un maître, pas même à Aristote, qu'il estimait cependant avoir contribué plus que personne à la formation de la science, puisqu'il fit reviser, pour plus de sécurité, les traductions de ses écrits et s'en constitua le commentateur. Les idées émises par Thomas sur la nature et le développement historique du savoir

dicit (Aristoteles) quod iustum est gratiam habere, non solum his, quos quis existimat veritatem invenisse, quorum opinionibus aliquis communicat sequendo eas ; sed etiam illis qui superficialiter locuti sunt ad veritatem investigandam, licet eorum opiniones non sequamur ; quia ista etiam aliquid conferunt nobis. Praestiterunt enim nobis quoddam exercitium circa inquisitionem veritatis... Et similiter est dicendum de philosophis qui enuntiaverunt universaliter veritatem rerum. A quibusdam enim praedecessorum nostrorum accepimus aliquas opiniones de veritate rerum, in quibus credimus eos bene dixisse, alias opiniones praetermittentes. Et iterum illi, a quibus nos accepimus, invenerunt aliquos praedecessores, a quibus acceperunt, quique fuerunt eis causa instructionis. *Metaph.*, lib. II, lect. I, ad finem, *Opera*, t. XXIV, p. 405.

[1] Videtur tempus esse quasi adinventor, vel bonus cooperator ; non quidem quod tempus per se ad hoc aliquid operetur, sed secundum ea quae in tempore aguntur. Si enim aliquis tempore procedente det operam investigandae veritati, iuvatur ex tempore ad veritatem inveniendam et quantum ad unum et eundem hominem qui postea videbit quod prius non viderat, et etiam quantum ad diversos, utpote cum aliquis intuetur ea quae sunt a praedecessoribus inventa, et aliquid superaddit. Et per hunc modum facta sunt additamenta in artibus, quarum a principio aliquid modicum fuit adinventum, et postmodum per diversos paulatim profecit in magna quantitate, quia ad quemlibet pertinet superaddere id quod deficit in consideratione praedecessorum. Si autem e contrario exercitium studii praetermittatur, tempus est magis causa oblivionis, ut dicitur in IV Physicorum ; et quantum ad unum hominem, qui si se negligentiae dederit, obliviscetur quod scivit, et quantum ad diversos. Unde videmus multas scientias quae apud antiquos viguerunt, paulatim cessantibus studiis in oblivionem abiisse. *Ethic.*, lib. I, lect. XI, *Opera*, t. XXV, p. 261.

[2] Sicut in iudiciis nullus potest iudicare nisi audiat rationes utriusque partis, ita necesse est eum qui debet audire philosophiam, melius se habeat in iudicando si audierit omnes quasi adversariorum dubitantium.. Quia aliae scientiae considerant particulariter de veritate, unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare ; sed ista scientia (Prima Philosophia) sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate ; et ideo non particulariter, sed simul universalem dubitatationem prosequitur. *Metaph.*, lib. III, lect. I, t. XXIV, p. 417.

humain sont le programme qu'il a cherché à réaliser lui-même. Il a emprunté au passé ce qu'il jugeait solidement établi, corrigé ce qui lui semblait inexact, développé ce qui était incomplet. Le résultat de cet effort fut à la fois assez original pour constituer une révolution intellectuelle dans son siècle, ainsi que nous l'avons déjà établi ; il fut aussi assez stable pour traverser mieux qu'aucun autre système médiéval les siècles qui suivirent.

On peut déjà juger par ce parallèle la diversité d'attitude de Siger et de Thomas à l'égard d'Aristote. Le premier en sera le disciple servile et littéral, le second le juge très bienveillant, mais indépendant.

Au respect absolu de Siger à l'endroit d'Aristote, nous devons opposer son attitude à l'égard de l'enseignement chrétien, car elle constitue une donnée caractéristique et fondamentale dans l'averroïsme latin. Il ne faut pas perdre de vue d'abord que les maîtres et les lettrés, pendant tout le moyen âge, sont des gens d'église, des prêtres séculiers ou réguliers dans les écoles de théologie, et des clercs, c'est-à-dire de simples tonsurés, munis d'un bénéfice ecclésiastique, dans les écoles d'arts, de droit ou de médecine. On ne saurait donc s'attendre de la part de clercs à une dénégation formelle de l'enseignement chrétien. Les averroïstes, qui constituent le groupe d'esprits les plus aventureux, ne sont jamais allés jusqu'à nier directement l'autorité de l'Evangile et de l'Eglise. En cela, leur position est plus réservée que celle d'Averroès.

Aristote, à l'encontre de Platon, avait tenu à l'écart de sa philosophie toute conception religieuse. Il s'était placé sur le terrain de la pure raison sans critiquer les idées courantes de ses contemporains sur les choses sacrées [1]. Averroès, tout en se conformant à l'esprit et à la méthode d'Aristote, n'avait pas gardé la même réserve. Vivement pris à partie par les représentants de l'autorité religieuse, Averroès est agressif à son tour contre l'enseignement des grandes religions monothéistes. L'auteur anonyme du *De erroribus Philosophorum*, signale et lui reproche vivement cette attitude ainsi que les qualifications qu'il donne aux théologiens, lesquels sont à ses yeux des *loquentes*, des *garrulatores* et des *voluntates* [2], c'est-à-dire des gens qui parlent sans raison ou de parti pris [3]. Siger ne va pas jusque-là, du moins dans l'expression de sa pensée. Tandis que pour

[1] Zeller, *Philosophie der Griechen*, l. c., p. 787 et suiv. L'opposition d'Aristote contre ceux qu'il nomme les Θεολόγοι (Voy. ce mot à l'*index* de ses œuvres) n'a pas le caractère des critiques d'Averroès contre les théologiens des religions de son temps.

[2] IIe Partie, p. 8, nos 1 et 2 ; voy. aussi, Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 166.

[3] Voici, à titre d'exemple, un des passages d'Averroès visés dans le *De erroribus Philosophorum*, IIe Partie, p. 8, no 2 : Imaginatio ergo super creationes formarum iuduxit

Averroès les dogmes religieux qui sont en conflit avec la philosophie ne sont que des imaginations sans portée à l'usage du vulgaire [1], pour Siger, l'enseignement chrétien représente la vérité absolue, à laquelle il faut

homines dicere formas esse et datorem esse formarum ; et induxit Loquentes trium legum, quae hodie quidem sunt, dicere aliquid fieri ex nihilo, et cum Loquentes nostrae legis opinabantur quod agens agit creando formam ex nihilo, et nullum huiusmodi agens viderunt hic, dixerunt unum agens omnia entia sine medio, et quod actio istius agentis transit in uno instanti in actiones contrarias et convenientes et infinitas. *Aristotelis Metaphysicorum libri XIIII, cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis.* Venetiis, 1562. Lib. XII, Summa I, cap. III, p 305.

[1] Parlant de la notion de la création des choses, Averroès écrit : Loquentes autem saraceni habent pro possibili aliquid generari ex nihilo et negant hoc principium... Et omnia ista sunt existimationes vulgares, valde sufficientes secundum cursum, secundum quem nutriuntur homines in eis, non secundum sermonem sufficientes. *Quartus Tomus Operum Aristotelis (Physica), Averrois Cordubensis in eandem Commentaria.* Venetiis, 1560, Lib. VIII, cap. I, p. 271v.

Asín y Palacios a tenté de renverser l'idée qu'on s'était faite jusqu'ici de l'attitude d'Averroès à l'égard de la religion. « Loin d'avoir été le maître et le fauteur du rationalisme averroïste, Averroès fut son adversaire le plus irréductible, si bien que sa doctrine théologique pour concilier la raison et la foi coïncide exactement avec celle du docteur angélique ». *El averroísmo teológico de Sto. Tomás de Aquino*, dans *Homenaje á D. Francisco Codera*, Zaragoza, 1904, p. 270. Asín y Palacios reconnaît que sa thèse a l'air paradoxal (p. 301), et c'est le moins qu'on en puisse dire. Pour moi elle est sans fondement.

Pour justifier son point de vue, Asín déclare vouloir se servir de deux écrits d'Averroès, le *Teháfot* (texte arabe édité au Caire, 1303 de l'Hégire, traduit en latin sous le titre de *Destructio destructionum Algazelis*) qui fournit quelques passages sur la question, et le *Quitab falsafa* (Le Caire, 1313 H.), déjà édité par J. Müller (*Philosophie und Theologie von Averroes,* München, 1859) et intégralement traduit par lui en allemand (même titre, München, 1875).

Il y a, tout d'abord, dans le procédé de Asín, une erreur de méthode. On n'est pas admis, en traitant d'un philosophe comme Averroès, à déterminer sa position sur une question, qu'on juge fondamentale, en fermant à priori les yeux sur l'œuvre capitale de ce philosophe, en l'espèce les commentaires sur Aristote, par lesquels Averroès a été connu de l'Occident latin et a exercé la longue et profonde influence que l'on sait. Si les deux opuscules utilisés par Asín nous présentent un autre Averroès que celui des Commentaires, il restait au critique l'obligation d'élucider l'antinomie, et s'il ne le pouvait, d'établir quelle était la dernière, ou la véritable pensée d'Averroès. Cela, Asín ne l'a pas tenté ; et ce titre seul suffirait à rendre sa thèse caduque.

De fait, Asín s'est laissé entraîner par les apparences qui trompent aisément les lecteurs insuffisamment avertis d'œuvres averroïstes. Le *Quitab falsafa (Doctrine authentique sur l'accord de la science et la révélation)* reconnaît et l'importance et la légitimité des religions positives, spécialement de l'enseignement du Coran. Ni Aristote, ni Averroès, ni Siger de Brabant n'ont nié le rôle et la nécessité de la religion pour le commun des hommes. Bien au contraire, Averroès, comme on peut le lire dans le texte qui forme le début de cette note, reconnaît que l'enseignement des religions est suffisant pour le vulgaire, mais non pour les savants. Or, cette position d'Averroès n'est, non seulement pas abandonnée dans le *Quitab falsafa*, mais elle est encore formellement maintenue, et je n'arrive pas à comprendre comment Asín ne la reconnaît pas clairement dans les textes qu'il a

adhérer [1]. A s'en tenir donc à ce côté de sa profession de foi, le maître parisien serait en règle avec l'orthodoxie. Mais au moment même où il émet de semblables déclarations, il a soin, non seulement de nous laisser entendre, mais encore de nous dire expressément que la raison naturelle enseigne le contraire [2]; et lui-même s'efforce, comme si de rien n'était, de démontrer

lui-même traduits. Arrivé au point critique de sa théorie de l'harmonisation de la foi et de la science, Averroès examine l'hypothèse, seule capitale en somme, où l'enseignement du texte révélé est en conflit avec la science. Il déclare sans ambages qu'on doit donner du texte révélé une interprétation métaphorique, ce qui équivaut à dire qu'il faut en rejeter la valeur tout en paraissant la conserver (pp. 295-96) : Todo texto revelado, cuyo sentido literal contradice á una verdad apodícticamente demostrada, debe ser interpretado alegóricamente. Le texte révélé est donc reconnu comme pouvant être formellement en conflit avec l'ordre philosophique. Et pour qu'on ne puisse pas se méprendre sur sa pensée foncière, Averroès a soin de nous apprendre que cette interprétation doit être entièrement soustraite à la connaissance du vulgaire ignorant, incapable de pénétrer ces sens cachés (p. 297), et qu'elle doit être l'œuvre d'hommes éminents par leur science (p. 293), c'est-à-dire des philosophes, ainsi que tout le contexte l'implique.

Le plus étrange dans l'argumentation de Asín, c'est qu'il reconnaît que des doctrines comme celles de l'unité de l'intellect agent et de l'éternité du monde, procèdent d'Averroès. Comment, dès lors, imaginer que pareilles thèses, qui impliquent la négation de la création et l'immortalité personnelle de l'âme, puissent s'harmoniser avec les doctrines du Coran, autrement que par des subterfuges et des équivoques ? La lettre d'Averroès sur la connaissance que Dieu a des futurs contingents et dont Asín réédite le texte arabe avec l'ancienne traduction de Raymond Martin (*Pugio fidei*, Pars I, cap. XXV); la petite question sur la production du monde dont M. Worms a édité la traduction hébraïque (*Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients*, Münster, 1900, p. 63 et suiv.), ainsi que les petits traités sur l'unité de l'intellect dont nous parlons plus avant, laissent subsister, malgré les apparences superficielles, les doctrines fondamentales qu'Averroès a explicitement professées dans ses commentaires sur Aristote.

Il est bien vrai que des écrits, comme le *Quitab falsafa* et autres précédemment cités, semblent témoigner, chez Averroès, d'une préoccupation de se couvrir aux yeux de l'orthodoxie musulmane, ou d'indiquer à ses fauteurs comment il faut s'y prendre. Cela peut correspondre à une situation historique dans laquelle Averroès a été acculé à de graves difficultés et a dû donner des satisfactions apparentes. Mais cela ne va pas plus loin. En tout cas, fallût-il admettre un Averroès tel que le conçoit Asín, ce qui n'est pas, il y aurait encore l'Averroès des commentaires d'Aristote, le seul que le moyen âge a connu, et dont par suite nous avons exclusivement à tenir compte ici.

La tentative d'Asín pour établir que Thomas d'Aquin a pu être initié aux doctrines du *Quitab falsafa* par l'intermédiaire de Raymond Martin, n'a aucun fondement (Voy. IIe Partie, p. XXVIII). Steinschneider écrit, en parlant des écrits d'Averroès sur les rapports de la religion et de la philosophie : Es scheint, dass die Christen die Abhandlungen des Averroës nicht kannten, wenigstens findet sich nirgends die Spur einer lateinischen Uebersetzung derselben. *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters*, Berlin, 1893, p. 276.

[1] IIe Partie, pp. 153-154, 157, 164, 169.

[2] C'est ainsi qu'il écrit : Quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat et per

et d'établir avec toute la rigueur dont il est capable les thèses qui sont en opposition à la foi. Au cours de ses excursions philosophiques, rencontrant la théorie aristotélicienne des cycles historiques, qui ramènent successivement les mêmes civilisations et les mêmes religions conformément aux constellations successives des astres, il la reprend pour son compte, car elle découle des théories qu'il expose. Il s'abrite toutefois aussitôt derrière sa déclaration coutumière, qu'il répète l'opinion d'Aristote, mais n'affirme pas qu'elle soit vraie [1]. Enfin, en traitant de la vie future dont il nie l'existence, il compare les philosophes qui ne partagent pas ses idées à une catégorie inférieure dont l'intelligence est à la sienne et à celle de ses pairs comme celle des brutes est à celle de l'homme ; et il décore du nom de prophètes les penseurs de son école [2].

Malgré les déclarations, ou mieux, à raison même des déclarations de Siger, sa position à l'égard de l'enseignement ecclésiastique est équivoque et, au fond, contradictoire. Thomas d'Aquin dans sa réponse au *De Anima intellectiva*, d'où sont tirés en grande partie les passages signalés, n'a pas de peine à mettre en évidence la contradiction de Siger. « Il est très grave,

revelationem aliqua de anima tradita sint, quae *per rationes naturales* concludi non possunt. Sed *nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus* (pp. 153-54). Ainsi donc les conclusions auxquelles aboutit la raison naturelle sont en opposition à l'enseignement de la révélation sur l'existence d'âmes intellectuelles individuelles. En établissant sa thèse, Siger déclare traiter une matière scientifique par des procédés de même nature : cum de naturalibus naturaliter disseramus. Il qualifie même de miracle de Dieu l'enseignement de la foi sur la pluralité des âmes afin de bien montrer que l'affirmation révélée n'a aucune valeur rationnelle en la matière et doit être mise de côté. — Ailleurs : Quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum *philosophice procedamus*. Certum est enim secundum veritatem, quae mentiri non potest, quod animae intellectivae multiplicantur multiplicatione corporum humanorum (p. 164). Ainsi, quand on procède philosophiquement, on aboutit au contraire de l'enseignement révélé. En un autre endroit : Et ideo dico propter difficultatem praemissorum et quorumdam aliorum, quod mihi dubium fuit a longo tempore, quid *via rationis naturalis* in praedicto problemate sit tenendum et quid senserit Philosophus de dicta quaestione ; et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superat (p. 169). Ici encore la voie de la raison naturelle est clairement indiquée comme pouvant conduire à la négation de l'enseignement révélé.

[1] Ex hoc autem quod [primum movens et agens] semper est movens et sic agens, sequitur quod nulla species entis ad actum procedit, quin prius processisset, ita quod eadem specie quae fuerunt circulariter redeunt ; et opiniones, et leges, et religiones et alia, ut circulent inferiora ex superiorum circulatione, quamvis circulationis quorumdam propter antiquitatem non maneat memoria (pp. 139-140).

[2] Pp. 163-164. On observera que Siger donne ici aux philosophes le titre d'hommes prophétiques à l'encontre d'Averroès qui oppose la qualification de prophète, donnée aux hommes qui ont apporté la révélation religieuse sur la terre, à celle de philosophe. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 167 et suiv.

observe-t-il, de dire : Je conclus nécessairement par la raison qu'il n'y a numériquement qu'une seule intelligence ; je tiens cependant fermement le contraire d'après la foi. C'est penser, en effet, que la foi enseigne des vérités dont le contraire peut être nécessairement établi. Comme il n'y a de nécessaire que le vrai dont l'opposé est le faux et l'impossible, il s'ensuivrait, d'après une semblable opinion, que la foi enseigne le faux et l'impossible [1]. » Nous avons aussi entendu le même Thomas d'Aquin, dans un sermon universitaire de 1270, visant l'enseignement de Siger et des autres averroïstes parisiens, émettre les mêmes observations [2]. Enfin, la condamnation du 7 mars 1277 indique cette position générale prise par les averroïstes pour sauvegarder, en apparence, les droits de la vérité chrétienne comme étant la source des erreurs qu'elle énumère et défend d'enseigner sous les peines les plus graves [3]. On n'est donc pas autorisé à révoquer en doute le fait historique de la position contradictoire prise à l'égard de la philo-

[1] Nous donnons ici le texte entier du *De Unitate intellectus*, dans lequel Thomas d'Aquin attaque Siger de Brabant sur sa position prise à l'égard de la foi. Nous indiquons, entre parenthèses, les passages correspondants du *De Anima intellectiva* visés par Thomas d'Aquin. Est etiam majori admiratione, vel etiam indignatione dignum, quod aliquis Christianum se profitens tam irreverenter de christiana fide loqui praesumpserit, sicut cum dicit quod Latini pro principiis eorum haec non recipiunt, scilicet quod sit unus intellectus tantum, quia forte lex eorum est in contrarium (IIe Partie, pp. 152-57). Ubi duo sunt mala : primo quia dubitat an hoc sit contra fidem ; secundo quia alienum se innuit ab hac lege. Et quod postmodum dicit : Haec est ratio per quam Catholici videntur habere hanc positionem, ubi sententiam fidei positionem nominat (P. 169 : ut dicet positionem custodiens). Nec minoris praesumptionis est quod postmodum asserere audet, Deum facere non posse quod sint multi intellectus quia implicat contradictionem (P. 108-9 : Quod si quis). Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit : per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero ; firmiter tamen teneo oppositum per fidem (P. 112 : Et ideo dico). Ergo sentit quod fides sit de aliquibus quorum contraria de necessitate concludi possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit nisi verum necessarium, cujus oppositum est falsum et impossibile, sequitur secundum ejus dictum, quod fides sit de falso et impossibili, quod etiam Deus facere non potest. Quod fidelium aures ferre non possunt. Non caret etiam magna temeritate quod de his quae ad philosophiam non pertinent, sed sunt purae fidei, disputare praesumit, sicut quod anima non patiatur ab igne inferni (P. 163 : Quod si quis), et dicere sententias Doctorum de hoc esse reprobandas (P. 163-64 : Et est etiam). Pari ergo ratione posset disputare de Trinitate, de Incarnatione, et aliis hujusmodi, de quibus nonnisi balbutiens loqueretur. *De Unitate intellectus*, cap. VII, ad finem, *Opera*, t. XXVII, p. 331. Saint Thomas ne cite pas les paroles mêmes de Siger, mais ses allusions aux passages indiqués sont d'ordinaire manifestes. Le parallélisme entre les deux écrits dans la citation précédente confirme ce que nous avons dit plus haut, que le traité de Thomas est une réfutation de Siger (p. 110). Nous en trouverons bientôt de nouvelles preuves.

[2] Voy. plus haut, p. 109, note 1.

[3] Ne autem quod sic innuunt, asserere videantur, responsiones ita palliant, quod, dum cupiunt vitare Scillam, incidunt in Caribdim. Dicunt enim ea esse vera secundum

sophie et de la foi par les averroïstes en général et par Siger de Brabant en particulier [1]. Nous nous interrogerons d'ailleurs bientôt sur les mobiles possibles d'une semblable conduite.

Après avoir défini l'attitude de Siger à l'égard d'Aristote et de la foi chrétienne, nous devons passer à l'examen de quelques-unes des doctrines spéciales qui composent le symbole philosophique de l'averroïsme.

L'averroïsme, ou si l'on veut, les doctrines d'Averroès ne constituent pas une philosophie originale et indépendante. Pour le philosophe arabe, la philosophie est incarnée dans l'œuvre d'Aristote. Ses déclarations à cet égard dispensent de tout commentaire : elles atteignent les dernières limites de l'hyperbole dans l'éloge. C'est Aristote qui a créé toutes les sciences. Il les a découvertes et il les a achevées. Avant et après lui, il n'y a presque rien. Une pareille individualité est un miracle. L'homme qui réalise de telles conditions est plus divin qu'humain [2]. Il est le maître par lequel les sages progressent à sa suite, bien qu'ils diffèrent dans l'interprétation de sa doctrine et les conséquences qu'ils en tirent [3]. Ailleurs, Averroès se prend à remercier Dieu d'avoir donné au monde un être aussi accompli, qui a triomphé sans efforts des difficultés de la science, alors que le travail des autres se réduit à si peu de chose en face du sien [4]. Louons Dieu qui

philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates, et quasi contra veritatem sacrae scripturae sit veritas in dictis gentilium damnatorum. IIe Partie, p. 175.

[1] « L'explication qu'on attribua alors à Siger, à savoir que, philosophe, il pensait autrement que comme chrétien, absurde surtout pour une conscience du moyen âge, ajouterait encore un nuage à ces obscurités. » E. Gebhart, *L'Italie mystique*, Paris, 2e éd., 1893, p. 328. Je n'ai pas eu à ma disposition Maywald, *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit. Ein Versuch der Trennung von Theologie und Philosophie im Mittelalter*, Berlin, 1871.

[2] Composuit alios libros in hac arte (physica), et in logica, et metaphysica ; et ipse invenit et complevit has tres artes (c'est-à-dire la totalité des sciences dans la classification aristotelico-averroïste). Invenit, quia quidquid invenitur scriptum ab antiquis in hac scientia, non est dignum quod sit pars artis huius, nec ambiguitas etiam, nedum quod principia essent. Complevit, quia nullus eorum, qui secuti sunt eum usque ad hoc tempus, quod est mille et quingentorum annorum, nihil addidit, nec invenit in eius verbis errorem alicuius quantitatis. Et talem virtutem esse in individuo uno miraculosum, et extraneum extitit. Et haec dispositio, cum in uno homine reperitur, dignus est esse divinus magis, quam humanus. *Physica*, Procemium. *Averrois Opera*, Venetiis, 1550, t. IV, fol. 2v.

[3] Ipse enim fuit princeps, quo perficiuntur omnes sapientes post eum, licet differant in intelligendo verba eius, et in eo, quod ex eis sequitur. *Libellus seu Epistola de Connexione intellectus abstracti cum homine. Opera*, t. X, fol. 358.

[4] Gloria sit ei, qui ipsum determinavit ab aliis in perfectione humana ; et id, quod cognitum fuit sibi faciliter, cognitum ab aliis hominibus cum longa perscrutatione, et

a séparé cet homme de tous les autres par sa perfection, et lui a accordé en propre la limite de l'excellence humaine qu'aucun autre, en aucun siècle, n'atteindra jamais [1]. Dans son commentaire sur l'Ame, Averroès semble vouloir encore renchérir sur ses propres éloges. « Je crois, dit-il, que cet homme a été la règle de la nature, le type que la nature a créé pour manifester le terme de la perfection humaine en ce monde » [2]. « La doctrine d'Aristote est la souveraine vérité, car son intelligence a été la limite de l'intelligence humaine, de sorte qu'on peut dire de lui à bon droit qu'il nous a été donné par la Providence pour nous apprendre ce qu'il est possible de savoir » [3].

difficultate maxima, et multa solicitudine ; et id, quod est notum aliis faciliter, est diversum ab eo quod ipse novit. Et ideo multotiens accidunt expositoribus difficultates in dictis huius viri, donec declaretur post longum tempus veritas sermonis eius, et quantum debilis fuit speculatio aliorum hominum in comparatione ad speculationem eius Et per hanc virtutem divinam inventam in ipso, fuit ipse inventor scientiae, et complens, seu perficiens eam, et hoc raro invenitur in artibus, quaecumque ars fuerit, maxime in hac arte magna. Sed diximus quod ipse fuit inventor et complens, nam dicta aliorum Antiquorum de his rebus non sunt digna ut sint dubitationes in his rebus, et a fortiori ut sint principia. *Meteorologic.*, lib. III, summa secunda, cap. II, ad finem. *Opera*, t. VI, fol. 50.

[1] Laudemusque Deum qui separavit hunc virum ab aliis in perfectione, appropriavitque ei ultimam dignitatem humanam, quam non omnis homo potest, in quacumque aetate attingere. *De generatione animalium*, lib. I, cap. XX, *Opera*, t. VII, fol 195v.

[2] Credo enim quod iste homo fuerit regula in natura, et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam in materiis. *De Anima*, lib. III, cap. II, *Opera*, t. VII, fol. 110v.

[3] Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam eius intellectus fuit finis humani intellectus, quare bene dicitur, quod fuit creatus et datus nobis divina Providentia, ut sciremus quidquid potest sciri. Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Gesch. d. Philos.*, II (1905), p. 251, donne ce texte comme tiré du IIIe livre du *De Anima*. Renan, *Averroès*, p. 55, le donne comme tiré de la *Destructio destructionum*. Zimara, dans sa *Tabula dilucidationum in dictis Aristotelis et Averrois*, Venetiis, 1562, fol. 37v, le donne aussi comme tiré du même endroit, disput. 3, in solut. 13 dubii. Il ne se trouve pas dans le lieu indiqué. Asìn y Palacios déclare qu'il n'existe pas dans l'ouvrage entier. *El averroismo teológico de Sto. Tomás de Aquino*, p. 302. Mais ce texte ne se trouvât-il en aucun endroit des œuvres d'Averroès, ce qui n'est pas établi, Asín ne serait pas autorisé pour cela à me dire : Debio advertir Mandonnet que tales textos de Averroes (ceux que cite Renan) no estan vertidos de los originales árabes, sino que proceden de las salvajes traducciones medievales, cuyo bárbaro latín Renan depuró con su literario estilo, aunque quizá sin cuidar mucho de la fidelidad (p. 302). Dans la première édition de cet ouvrage, je m'étais borné à renvoyer à Renan pour ce qui est de l'admiration professée par Averroès pour Aristote, parce que c'est un fait banal, reconnu par tous ceux qui ont touché ce sujet. Afin de ne pas passer par Renan, j'ai recueilli les textes topiques qui courent à travers les œuvres d'Averroès et je les ai donnés ci-dessus, réunis peut-être en aussi grand nombre et intégralement pour la première fois. Il ne sert de rien de dire avec Asín que les traductions médiévales sont barbares. Elles sont, en tout cas, fort claires, et disent bien ce qu'elles veulent dire. Asín, qui est un arabisant éminent, aurait rendu plus de

Mais, se demandera-t-on, Averroès a-t-il été un interprète aussi fidèle de la pensée d'Aristote qu'il en avait le désir ? C'est ce qu'il importerait de savoir. On ne pourrait répondre à cette question qu'autant qu'il serait possible de s'entendre universellement sur l'enseignement positif d'Aristote. Or, cet accord, qui n'a jamais existé chez les Grecs, les Arabes et les Latins du moyen âge, ne s'est pas encore produit de nos jours [1]. Au nom de l'histoire, de la philologie et de la critique, on tire toujours d'Aristote des théories, et quelques-unes fort importantes, qui sont sinon contradictoires, du moins tout à fait irréductibles les unes aux autres ; et il y a, nous l'avons déjà dit, des fondements positifs qui justifient en quelque manière ces différences de positions. Toutefois, ces constatations faites, nous ne croyons pas que l'on soit aujourd'hui en droit de pousser Aristote en des sens si divers, et nous pensons aussi qu'Averroès est généralement entré dans l'intelligence des doctrines du Philosophe. Il a déduit des principes d'Aristote les conséquences qui y étaient contenues. Mais en développant au long des théories à peine esquissées chez le Stagirite, il a fourni un argument à ceux qui n'ont pas voulu reconnaître l'œuvre d'Aristote dans celle de son commentateur arabe. Au fond, le seul reproche fondé serait celui qu'aurait mérité Averroès en poussant à l'extrême certaines théories d'Aristote que celui-ci avait légèrement ébauchées, parce qu'il en pressentait peut-être les difficultés et les inconvénients. Mais c'est la logique des choses que les disciples tirent peu à peu des principes posés par les maîtres les conclusions qui y sont contenues ; et l'on n'est pas en droit de récriminer contre un fait né de la loi de développement et de progrès qui régit l'esprit humain. Nous croyons donc que, dans leurs grandes lignes, les doctrines d'Averroès sont contenues soit explicitement, soit implicitement, dans celles d'Aristote [2].

services à l'histoire de la philosophie, en nous disant que les passages que j'ai cités dans ces dernières notes, ne se trouvent pas dans le texte original d'Averroès, ou mieux encore, en les traduisant à nouveau. Comme il n'a rien fait de cela, force est donc de nous en tenir à ce que l'on connaît jusqu'à présent de la pensée d'Averroès sur ce sujet. Je suis d'ailleurs très rassuré sur le résultat que peuvent donner des recherches ultérieures.

[1] In keiner Zeit, weder im Altertum noch in der Neuzeit, ja nicht einmal im Mittelalter bestand eine auch nur annähernde Einheit in der Auslegung wesentlicher Punkte des aristotelischen Lehrgebäudes. Elser (K.), *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes*, Münster i. W. 1893, p. IV.

[2] S. Munk a fait depuis un demi-siècle une réserve sur le péripatétisme d'Averroès : « Comme les autres philosophes arabes, Ibn-Roschd a vu les doctrines d'Aristote par le prisme des commentateurs néoplatoniciens, et, par là, il a apporté des modifications notables dans le système péripatéticien ». *Mélange de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, p. 441. Je ne crois pas à l'exactitude de ce jugement, du moins dans cette mesure ; et quand Munk prend pour des « théories néoplatoniciennes » « l'hypothèse des intelli-

A ce point de vue, et c'était celui de Siger de Brabant, l'averroïsme n'est autre chose que l'aristotélisme poussé à ses conséquences. De plus, pour Averroès comme pour Siger, le système philosophique d'Aristote représentait l'expression à peu près intégrale et définitive de la science et de la raison.

Les philosophes chrétiens et les théologiens du XIIIe siècle ne partagèrent cet optimisme, ni envers Aristote, ni envers Averroès. Tout en reconnaissant, à des degrés divers, la valeur scientifique du Stagirite et les services rendus par ses commentateurs, ils affirmèrent l'existence de graves erreurs chez Aristote et chez Averroès. Selon que les philosophes et les théologiens sont plus ou moins antipathiques au péripatétisme, ils découvrent chez son fondateur des erreurs plus ou moins nombreuses et les exposent, en conséquence, soit avec une satisfaction non dissimulée, soit avec une réserve ou une atténuation manifeste [1].

Les théologiens augustiniens qui se meuvent dans la sphère d'influence de Platon, occupent la position extrême parmi les accusateurs d'Aristote. Ils voient dans la doctrine du maître l'ensemble des mêmes erreurs que chez Averroès, et ils pensent en somme avec Siger de Brabant, que l'on ne doit pas séparer le commentateur du maître. Mais là où les averroïstes latins trouvent des théories scientifiques, les augustiniens trouvent d'insupportables erreurs, et nul, semble-t-il, ne les a mieux formulées, en moins de mots et dans leur dépendance logique, que saint Bonaventure [2].

gences des sphères, placées entre le premier moteur et le monde », ainsi que l' « émanation universelle par laquelle le mouvement se communique de proche en proche à toutes les parties de l'univers jusqu'au monde sublunaire », il se méprend sur des théories avérées d'Aristote. Elser, *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes*, pp. 167-175, 101-117.

[1] On trouvera un matériel important sur cette question dans Talamo, *L'Aristotelismo della Scolastica*, dans les deux chapitres intitulés : *Errori in che, a giudizio dei Dottori scolastici è caduto Aristotele*, pp. 127-152. L'auteur a eu tort toutefois de ne pas chercher à déterminer la diversité de positions prises par les docteurs du XIIIe siècle. Voy. aussi Schneid, *Aristoteles in der Scholastik*, p. 81 et suiv.; Elser, *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes*, p. 23 et suiv.

[2] Unde aliqui (philosophi) tenebras secuti sunt? Ex hoc, quod licet omnes viderint primam causam omnium *principium*, omnium *finem*, in *medio* tamen diversificati sunt. Nam aliqui negaverunt, in ipsa esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio Metaphysicae et in fine et in multis aliis locis execratur ideas Platonis. Unde dicit, quod Deus solum novit se et non indiget notitia alicuius alterius rei et movet ut desideratum et amatum. Ex hoc ponunt, quod nihil, vel nullum particulare cognoscat. Unde illas ideas praecipuus impugnat in Ethicis, ubi dicit, quod summum bonum non potest esse idea. Et nihil valent rationes suae, et Commentator solvit eas.

Ex isto errore sequitur alius error, scilicet quod Deus non habet praescientiam nec

L'école albertino-thomiste tient une position intermédiaire. « Les attaques contre Averroès, écrit Renan, semblent se lier, chez saint Thomas et dans l'école dominicaine, au désir de sauver, en une certaine mesure, l'orthodoxie du péripatétisme, en sacrifiant les interprètes et surtout les Arabes [1]. » Cette observation est fondée, surtout en tant qu'elle vise Thomas d'Aquin. Albert agit plus librement avec Aristote, et nous pouvons le pressentir lorsqu'il nous déclare qu'on n'arrive à être un véritable philosophe que par la possession des deux philosophies d'Aristote et de Platon [2], et ailleurs encore, quand il écrit : « On dira peut-être que nous n'avons pas compris Aristote et ne pouvons en conséquence lui donner notre adhésion, ou peut-être que nous l'avons sciemment contredit à cause de sa personne, mais non par amour de la vérité. A cela, nous répondons que si quelqu'un pense qu'Aristote est un Dieu, celui-là doit croire qu'il ne s'est pas trompé. Mais

providentiam, ex quo non habet rationes rerum in se, per quas cognoscat. Dicunt etiam, quod nulla veritas de futuro est nisi veritas necessariorum ; et veritas contingentium non est veritas.

Et ex hoc sequitur, quod omnia fiant a casu, vel necessitate fatali. Et quia impossibile est fieri a casu, ideo inducunt necessitatem fatalem Arabes, scilicet quod illae substantiae moventes orbem sunt causae omnium necessariae. Ex hoc sequitur veritas occultata, scilicet dispositionis mundialium secundum poenas et gloriam. Si enim illae substantiae movent non errantes, nihil ponitur de inferno, nec quod sit daemon ; nec Aristoteles unquam posuit daemonem nec beatitudinem post hanc vitam, ut videtur. Iste est ergo triplex error, scilicet occultatio *exemplaritatis*, *divinae providentiae*, *dispositionis mundanae*.

Ex quibus sequitur triplex caecitas vel caligo, scilicet de *aeternitate mundi*, ut videtur dicere Aristoteles secundum omnes doctores Graecos, ut Gregorium Nyssenum, Gregorium Nazianzenum, Damascenum, Basilium, et commentatores omnium Arabum, qui dicunt, quod Aristoteles hoc sensit, et verba sua sonare videntur. Nunquam invenies, quod ipse dicat, quod mundus habuit principium vel initium ; immo redarguit Platonem, qui solus videtur posuisse, tempus incepisse. Et istud repugnat lumini veritatis.

Ex isto sequitur alia caecitas de *unitate intellectus*, quia si ponitur mundus aeternus, necessario aliquod istorum sequitur : vel quod animae sunt infinitae, cum homines fuerint infiniti, vel quod anima est corruptibilis ; vel quod est transitio de corpore in corpus ; vel quod intellectus sit unus in omnibus qui error attribuitur Aristoteli secundum Commentatorem.

Ex his duobus sequitur, quod post hanc vitam non est *felicitas* nec *poena*.

Hi ergo ceciderunt in errores nec fuerunt divisi a tenebris ; et isti sunt pessimi errores... Licet magna lux videretur in eis (philosophis) ex praecedentibus scientiis, tamen omnis extinguitur per errores praedictos. Et alii videntes, quod tantus fuit Aristoteles in aliis et ita dixit veritatem, credere non possunt, quin in istis dixerit verum. *In Hexaëmeron*, Collatio VI, *Opera omnia*, ed. Quaracchi, t. V, p. 360-61. Voyez aussi chez Henri de Gand, *Quodlibet IX*, qq. XIV et XVI. *Quodlibeta*, Parisiis, 1518, ff. 380v, 385v.

[1] Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 215.

[2] Voy. p. 43, note 2.

s'il est convaincu qu'Aristote est un homme, il n'y a pas de doute qu'il a pu se tromper comme nous »[1].

Thomas d'Aquin est plus respectueux à l'égard d'Aristote, en ce sens qu'il n'a jamais une parole agressive à son endroit. Quand il est en présence d'erreurs manifestes, il excuse le maître, ou n'incrimine pas[2]. Quand la doctrine est susceptible d'être amenée à un sens acceptable, il n'hésite pas à le faire, et il sépare volontiers Aristote de ses commentateurs les plus compromettants, d'Averroès en particulier. Pour lui, Averroès a fait dévier la pensée d'Aristote, et dans la véhémence de sa polémique contre Siger de Brabant, il accuse le philosophe arabe d'être moins un péripatéticien que le corrupteur du péripatétisme[3]. Pour Thomas d'Aquin, l'averroïsme est donc constitué par certaines erreurs d'Aristote maintenues par Averroès, mais surtout par celles qui sont propres à ce dernier, et, avant tout, par la théorie de l'unité de l'intelligence humaine.

Le traité anonyme *De erroribus philosophorum*, attribué à tort à Gilles de Rome[4] et que nous publions maintenant en son entier[5], témoigne que l'auteur occupait une position assez proche de celle de Thomas d'Aquin dans ses jugements sur Aristote et Averroès. Pour lui, la grande erreur du Philosophe, c'est celle de l'éternité du monde, du mouvement, du temps et des espèces[6]. Par contre, il n'attribue pas à Aristote les trois erreurs principales qui constituent, avec la précédente, le fond de l'averroïsme latin, nous voulons dire la négation de la providence, de la liberté et l'unité de l'intellect. Bien plus, il défend positivement Aristote contre ceux qui prétendent qu'il a refusé à Dieu la connaissance des singuliers, et il met en garde en général contre l'attribution d'autres erreurs à Aristote, ce dont on

[1] Dicet fortasse aliquis nos Aristotelem non intellexisse, et ideo non consentire verbis ejus, vel quod forte ex certa scientia contradicamus ei quantum ad hominem, et non quantum ad rei veritatem. Et ad illum dicimus quod qui credit Aristotelem fuisse Deum, ille debet credere quod numquam erravit. Si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit sicut et nos. *Physic.*, lib. VIII, tract. I, cap. XIV, *Opera*, t. III, p. 553. On peut voir aussi par le texte suivant qu'Albert était loin de considérer comme Averroès que le cycle du développement scientifique était fermé : Dicendum quod scientiae demonstrativae non omnes factae sunt, sed plures restant adhuc inveniendae. *Poster. Analytic.*, lib. I, tr. I, cap. I, *Opera*, t. II, p. 3.

[2] Talamo, *L'Aristotelismo della Scolastica*, pp. 127-52, passim ; p. 205 et suiv.

[3] Non tam fuit Peripateticus, quam Peripateticae philosophiae depravator. *De Unitate intellectus*, cap. IV ad finem, *Opera*, t. XXVII, p. 323.

[4] IIe Partie, p. XXIII et suiv.

[5] *L. c.*, pp. 1-25.

[6] *L. c.*, pp. 3-8. Nous omettons pour plus de simplicité de signaler les erreurs secondaires.

ne doit pas faire cas, dit-il, parce que ces erreurs sont fondées sur une fausse intelligence du maître. Il nous apprend, d'autre part, que d'aucuns cherchaient à excuser Aristote d'avoir enseigné l'éternité du monde, ce qu'il juge d'ailleurs n'être pas acceptable [1]. C'était l'opinion de Roger Bacon [2] et sans doute de quelques autres [3]. Nous voyons toutefois par là jusqu'où allait, chez certains penseurs médiévaux, la préoccupation d'innocenter Aristote aux yeux du monde chrétien ; ou mieux encore la connaissance insuffisante qu'ils avaient de sa doctrine.

Notre anonyme, en revanche, n'hésite pas à charger Averroès des erreurs que les Augustiniens imputaient à Aristote lui-même, et il insiste avec raison sur ce fait qu'Averroès a rendu plus aigu le conflit entre la philosophie et l'enseignement révélé [4].

On peut se rendre compte, d'après ces observations, qu'il n'est pas aisé de définir rigoureusement ce que le XIIIe siècle a entendu par averroïsme. Les uns, en effet, regardent généralement les erreurs du péripatétisme d'Averroès comme celles-mêmes d'Aristote, tandis que d'autres les

[1] IIe Partie, p. 7, nº 14.

[2] *Loc. cit.*, p. XXI.

[3] Thomas d'Aquin connaît cette prétention d'innocenter Aristote d'avoir enseigné l'éternité du monde et la réfute. Quidam vero frustra conantes Aristotelem ostendere non contra fidem locutum esse, dixerunt quod Aristoteles non intendit hic probare quasi verum quod motus sit perpetuus ; sed inducere rationem ad utramque partem quasi ad rem dubiam. Quod ex ipso modo procedendi frivolum apparet. Et praeterea perpetuitate temporis et motus quasi principio utitur ad probandum primum principium esse, et in hoc VIIIº (Physic.) et XIº Metaphysicae. Unde manifestum est, quod supponit hoc tanquam probatum. Physic., lib. VIII, lect. III ; *Opera,* XXII, 629. Voy. aussi Bonaventure, In II *Sentent.*, Dist. I, dub. 13, a. I, q. 2, conclus. — Enfin Moneta de Crémone, O. P., dans son ouvrage *Adversus Catharos et Valdenses libri quinque* (Romae, 1743, ed. Ricchini) et qui était en cours de composition en 1244 (p. 245), fait entendre les mêmes protestations que saint Thomas : Ex praedictis innotuit, quod nulla ratio philosophica vel moralis cogit dicere mundum esse coaeternum Deo ; et licet quidam nitantur Aristotelem excusare, ego tamen non excusabo eum ; credam enim magis B. Ambrosio, qui in Hexameron expresse declarat, Aristotelem et Platonem sensisse mundum esse coaeternum Deo. Credam magis textui eius (et il cite un grand nombre de passages des livres d'Aristote). Credam etiam magis Philosophis, qui Aristotelem secuti libros eius exposuerunt, et eius sententiam hanc esse dixerunt, quod mundus nec caepit esse nec desinet (pp. 487-88). — Si l'on considère que le commentaire sur les Physic. de Thomas d'Aquin nous place vers 1265, et que le maître ne mentionne plus dans ses autres écrits l'opinion en question, manifestement parce qu'elle n'a plus de crédit et est périmée, on en conclura que cette prétention d'innocenter Aristote d'avoir enseigné l'éternité du monde fut mentionnée jusque vers 1265. Le *De erroribus philosophorum*, qui croit devoir encore rapporter cette opinion, tend donc à remonter vers 1265 dans la date de sa composition. Les données précédentes confirment et précisent ce que nous avons dit à ce sujet, IIe Partie, p. XXIX.

[4] IIe Partie, pp. 8-10.

partagent diversement entre le maître grec et son commentateur arabe. Enfin, les augustiniens réputent erreurs dans le péripatétisme, ce que l'école albertino-thomiste considère comme des théories scientifiques rigoureusement établies.

Néanmoins, en laissant de côté cette double difficulté, on est en droit de déclarer que l'averroïsme, au XIIIe siècle, n'est pas autre chose que l'héritage intégral d'Aristote commenté par Averroès et accepté tel quel par quelques philosophes latins. D'ailleurs, malgré la diversité de vues sur l'attribution de certaines doctrines et la valeur relative de quelques autres, il règne une communauté d'opinion dans l'ensemble du monde théologique pour qualifier d'erreurs plusieurs thèses fondamentales du péripatétisme aristotélico-averroïste. Ce sont celles qui se trouvent en opposition formelle à l'enseignement chrétien et à la saine philosophie. Elles constituent plus spécialement ce que l'on a regardé comme l'averroïsme. Il nous reste à voir dans quelle mesure on les retrouve dans les écrits que nous connaissons de Siger de Brabant.

La condamnation de décembre 1270 avait atteint, au moyen de treize propositions, quatre théories fondamentales du péripatétisme averroïste, réputées erronées : négation de la Providence, éternité du monde, unité de l'intelligence dans l'espèce humaine, suppression de la liberté morale [1]. Que ces quatre grandes thèses forment le fond de l'averroïsme, cela ressort encore du texte cité de saint Bonaventure [2], du *De erroribus Philosophorum* [3] et surtout de la liste des deux cent dix-neuf propositions condamnées le 7 mars 1277 [4], dont la masse est relative à ces quatre groupes de problèmes, et à celui déjà examiné des rapports de la philosophie et de la théologie [5].

Nous ne possédons pas dans les écrits connus de Siger de Brabant une théorie directe des rapports de la cause première avec le monde. Mais le traité *De necessitate et contingentia causarum*, qui est issu du milieu doctrinal de Siger et est peut-être son œuvre, nous informe amplement sur cet obscur et difficile problème. On peut ramener à deux points critiques les diverses questions qui se posent à ce sujet : Dieu est-il la cause libre ou

[1] Voy. p. 111.
[2] Voy. p. 156, n. 2.
[3] IIe Partie, p. 3 et suiv.
[4] *Loc. cit.*, pp. 175-191.
[5] Voy. p. 148 et suiv.

nécessaire du monde ; a-t-il, ou n'a-t-il pas, la connaissance et la providence des choses singulières et de leur activité ?

L'auteur de notre traité ne laisse subsister aucun doute sur sa pensée touchant les rapports de la cause première et du monde.

La cause première produit d'elle-même, immédiatement et nécessairement, la première intelligence, qui lui est ainsi coéternelle. Elle est le seul effet immédiat de la cause première. La cause première produit aussi les intelligences séparées, les sphères célestes et leurs mouvements, et universellement tout ce qui est soustrait à la génération, et elle produit cela d'elle-même et nécessairement, et tout cela lui est aussi coéternel. Toutefois, elle ne le produit pas immédiatement, mais dans un certain ordre, parce que d'une nature simple un seul être peut procéder immédiatement. La cause première est aussi la cause nécessaire de la localisation respective des astres. De l'existence de la cause première il découle nécessairement que le soleil, la lune et les autres astres se trouveront en tels et tels lieux [1]. Laissons, pour le moment, les deux autres ordres de causalités inférieures.

L'idée fondamentale émise par notre traité est donc que la production du monde et sa coexistence à la cause première sont nécessaires et éternelles. Albert le Grand [2] et Thomas d'Aquin connaissent cette théorie qui avait traversé le néo-platonisme et l'arabisme [3]. Thomas d'Aquin a mis très exactement le doigt sur le point critique de cette théorie et indiqué en deux mots en quoi diffère cette doctrine de celle de la théologie chrétienne. Dans le premier cas, Dieu produit le monde par nécessité de nature, dans le second, par l'intermédiaire de sa science et de sa volonté. Les deux concepts emportent, l'un celui de nécessité, l'autre celui de liberté [4].

[1] IIe Partie, pp. 111-112.

[2] Albert l'attribue à Aristote dans son commentaire *De caelesti Hierarchia*, cap. I, § 2, *Opera*, Paris, XIV, p. 14. Mais au dire de Talamo, il omet cette attribution dans ses autres écrits. *L'Aristotelismo della Scolastica*, p. 136, n. 3.

[3] Quorumdam philosophorum fuit positio, quod Deus creavit creaturas inferiores mediantibus superioribus, ut patet in *Libro de Causis*, prop. X [lect. IX de S. Thomas, et prop. 8 dans Bardenhewer], et in *Metaphysica* Avicennae, lib. IX, cap. IV [Voy. IIe Partie, p. 12, no 6], et Algazelis [*l. c.*, p. 15, nos 4 et 5], et movebantur ad hoc opinandum propter hoc quod credebant quod ab uno simplici non posset immediate nisi unum provenire, et illo mediante ex uno primo multitudo procedebat. Hoc autem dicebant, ac si Deus ageret per necessitatem naturae, per quem modum ex uno simplici non fit nisi unum. Nos autem ponimus, quod a Deo procedunt res per modum scientiae et intellectus [lisez : voluntatis], secundum quem modum nihil prohibet ab uno primo et simplici Deo multitudinem immediate provenire, secundum quod sua sapientia continet universa. *De Potentia*, quaest. III, art. IV, corp. art., *Opera*, t. XIII, p. 46.

[4] *Lib. de Causis*, lect. XI ; *Summ. Theol.*, I pars, q. XIV, art. 8 ; q. XIX, art. 4.

S'il n'est pas aisé de déterminer dans quelle mesure la doctrine de notre traité s'identifie avec celle d'Aristote sur cette matière, à raison même de l'obscurité de la pensée du Stagirite sur les rapports de la cause première avec les intelligences des sphères [1]; du moins savons-nous qu'elle s'identifie, ainsi que nous l'apprend Thomas d'Aquin, avec celle du *Liber de Causis*, d'Avicenne et d'Algazel [2]. Ce qui est toutefois certain, c'est qu'ici la doctrine du Docteur angélique est encore plus éloignée de la doctrine d'Aristote que celle de notre traité [3].

[1] Ueber das « Wie » des Verhältnisses zwischen Gott und den Sterngeistern herrscht grosse Dunkelheit. Elser, *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes*, p. 174. Voy. chez cet auteur tout le § 19.

[2] Voy. la troisième note précédente.

[3] P. Rousselot a écrit, en parlant de saint Thomas : « En général, pour mesurer la différence de sa philosophie et de celle d'Aristote, il faut considérer la place qu'occupe, soit dans l'une, soit dans l'autre, l'idée de Dieu ». *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Münster, 1908, p. 28. Il est exact que c'est la diversité de conception de Dieu qui sépare, à leur grand point de départ, la philosophie d'Aristote et celle de saint Thomas. Toutefois ce n'est pas la place occupée par cette idée. La place est la même dans l'une et l'autre philosophie qui sont un rigoureux théisme. A peu de chose près, Aristote et Thomas constituent de la même façon la nature divine : Dieu est acte pur, intelligence simple, une, éternelle, nécessaire, etc. Par contre, ils sont d'ordinaire très loin l'un de l'autre dans la définition des attributs divins. Pour Aristote, il n'y a pas, à proprement parler, d'attributs divins. Dieu est pure intelligence, et sa nature est identique à son acte de penser, lequel est limité à lui-même et constitue sa béatitude. Il ne semble pas qu'il y ait place pour une volonté dans le Dieu d'Aristote. Pour Thomas d'Aquin, il y a une science divine, qui est tout d'abord et essentiellement comme chez Aristote, l'acte par lequel Dieu se connaît. Mais l'objet de la connaissance divine s'étend aux possibles et aux réalités existant hors de Dieu. Dieu est en outre une volonté libre, qui réalise, comme il le veut et quand il le veut, le monde qu'il crée. L'univers est l'effet de la causalité divine dans toute l'étendue de son être. Dieu le produit et le conserve, et à ce titre il est présent en toutes choses. Il le meut par voie de cause efficiente et le conduit, dans son ensemble comme dans ses moindres détails, à sa fin ; c'est-à-dire que la providence divine pénètre tout. Pour Aristote, l'objet de la connaissance divine se termine et se limite à l'être divin. Dieu ne connaît rien de ce qui est hors de lui-même. Une catégorie de commentateurs d'Aristote étend l'objet de la science divine aux substances spirituelles, aux genres et aux espèces, c'est-à-dire à ce qui est immatériel en soi et est proportionné à la nature d'une intelligence. Mais dans ce cas, pour que Dieu connaisse ces objets, il faudrait qu'il les produise. On ne voit pas chez Aristote que Dieu soit la cause efficiente du monde. Il en est le premier moteur ; il fait fonctionner l'univers à lui coéternel, il ne le produit pas. Encore n'est-il pas hors de doute qu'il soit la cause motrice par voie d'efficience ; bien qu'il le soit par voie de finalité. Dieu ne serait pas le propulseur de la machine du monde, il en serait la force attractive ; Dieu n'agirait pas hors de lui, ce serait le monde seul qui tendrait vers Dieu.

Mais si le concept de Dieu fournit la ligne de démarcation entre la philosophie d'Aristote et de Thomas d'Aquin, c'est à condition d'envisager leur système comme finalement constitué. Au point de vue génétique, c'est-à-dire des considérations qui ont fait aboutir les deux maîtres à leur idée de la divinité, la divergence est déjà dans le point

Nous trouvons dans les écrits de Siger des fragments caractéristiques de ce système, qui nous permettent, à raison de la dépendance étroite qui en unit les parties, de penser qu'il partageait les vues du *De necessitate et contingentia causarum*, au cas où il ne serait pas lui-même l'auteur du traité.

Ainsi, parlant, dans les *Impossibilia*, des intelligences séparées, il déclare qu'elles dépendent de la cause première. Mais elles sont de telle nature qu'elles ne peuvent pas ne pas être. Elles sont nécessaires en soi, ainsi que le rapport qui les lie à la cause première [1]. Cette théorie, comme on le voit, outre l'affirmation de l'éternité du monde, nie la liberté de Dieu dans la production du monde, ainsi que la possibilité de sa destruction. Et parce que Siger se rend compte qu'il est ici en contradiction avec l'enseignement chrétien, il a soin d'ajouter, selon son habitude, qu'il dit cela d'après l'opinion des philosophes.

Le fond doctrinal du *De necessitate et contingentia causarum* sur la nature des rapports de la cause première et du monde, auquel se rallie Siger de Brabant dans les *Impossibilia*, a trouvé sa réprobation dans un grand nombre des propositions condamnées en 1277 [2].

Passant à l'examen des ordres de causalités ultérieures, c'est-à-dire à l'action exercée par les cieux sur le monde inférieur et par les causes inférieures entre elles, l'auteur du *De necessitate* aborde et détermine le

de départ ; et c'est elle qui engendre la divergence du point d'arrivée. Aristote est, avant tout, un philosophe naturaliste qui cherche une explication aux phénomènes qu'il observe. L'étude du mouvement, du temps, de la génération et de la corruption, des intelligences, le conduisent à l'affirmation de l'éternité des principes constitutifs du monde. De là la suppression du problème de la production du monde. Il suffit à Aristote d'atteindre le premier moteur et de voir comment il actionne l'universalité des choses qui constituent le cosmos. Thomas d'Aquin procède en métaphysicien. Il admet le point de vue d'Aristote ; il l'enveloppe dans le sien, mais le dépasse. Le problème fondamental pour Thomas, n'est pas celui des phénomènes de la nature, c'est celui de l'être. Il remonte au premier moteur par le chemin tracé par Aristote, mais il y remonte aussi par le chemin platonicien de l'être et de toutes ses modalités. Il aboutit à la cause première qui donne au monde, non seulement le mouvement, mais tout l'être. Remontant par la totalité des effets à la cause totale, Thomas constitue en Dieu non seulement une science de la nature divine, mais encore de tout l'ordre des possibles hors de Dieu, plus une volonté libre, cause productrice du monde dont elle détermine toutes les modalités. — On n'oubliera pas toutefois qu'il existe des divergences dans la manière d'entendre certains points de la doctrine d'Aristote exposés ci-dessus.

[1] IIe Partie, p. 77 : Ad sequentia omnia, etc.

[2] *L. c.*, pp. 178 et suiv. Comparez avec les propositions 18, 20-26, 28, 33-35, 37, 38-41, 44, 64, 67. Comparez aussi la proposition 11 : Quod Deum esse ens per se positive, non est intelligibile ; sed privative est ens per se, avec la proposition des *Impossibilia*, où parlant de Dieu il écrit : Primum est ens per se non positive, sed negative (p. 77).

problème de la nécessité et de la contingence dans ce nouveau domaine [1]. C'est, quant à l'étendue, la partie principale du traité.

Notre auteur se trouve en présence de deux théories qu'il réprouve successivement en établissant lui-même son point de vue. Il expose tout d'abord la pensée de ceux pour qui l'ensemble des causalités soumises à la cause première représentent un ordre nécessaire [2]. Il ne peut, pense-t-il, en être ainsi. La cause première ne produit les effets inférieurs que par des causes intermédiaires, c'est-à-dire non directement. Or, l'effet de ces causes peut être empêché, et l'est de fait quelquefois. Il demeure donc de soi contingent, lors même qu'il est considéré dans son rapport avec l'ensemble des causalités actuelles et de la cause première [3]. Dans la solution de trois objections qu'il oppose à sa doctrine, il applique son principe à trois points de vue particuliers [4]. Le second est spécialement intéressant, car il comporte une application aux actes de la volonté [5]. Il répond ensuite aux arguments qui avaient été proposés pour justifier la doctrine qu'il a combattue, et dont le dernier est relatif à la Providence qui, étant la cause infaillible de tout, doit imposer une nécessité universelle.

Cette dernière difficulté lui sert de transition pour aborder la seconde théorie de la nécessité et de la contingence qu'il veut combattre.

D'aucuns, dit-il, en présence de cette difficulté, ont déclaré que la Providence ne détermine pas seulement à l'égard des futurs qu'ils seront, mais encore de quelle manière ils seront, à savoir qu'ils seront d'une façon nécessaire ou contingente, selon la condition de leur cause prochaine [6]. On a reconnu à cette doctrine la théorie classique de saint Thomas d'Aquin [7].

L'auteur de notre traité reconnaît que cette théorie a pour but de sauvegarder la connaissance infaillible de la Providence à l'égard des contingents ; mais il la repousse, parce que, d'après lui, elle a finalement pour conséquence de rendre tout nécessaire et de supprimer la contingence [8]. Il établit alors son point de vue.

[1] IIe Partie, p. 113.
[2] *Loc. cit.*, p. 114. Ex praedictis.
[3] *Loc. cit.*, pp. 115-116. Sed isti errant.
[4] *Loc. cit.*, pp. 116-119.
[5] *Loc. cit.*, p. 117. Ad secundum.
[6] *Loc. cit.*, p. 122. Propter hoc.
[7] Ad divinam Providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem. Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur vel contingenter. *In Metaph.*, lib. VI, lect. III, *Opera*, t. XXIV, p. 604.
[8] *Loc. cit.*, p. 122. Propter hoc dixerunt.

« Il faut bien considérer, dit-il, que, si une intelligence connaissait à l'avance un futur contingent comme devant se produire, et que ce futur fût connu en soi et non dans un autre, dans son entité même et d'une connaissance infaillible, cette intelligence, qu'elle soit divine ou humaine, rendrait ce futur nécessaire. C'est ainsi, comme le dit Avicenne, que les religions ayant déclaré que tout est inscrit sur une table, tout doit arriver nécessairement, et Avicenne entend par ce mot de table ce que d'autres appellent la prescience divine, la providence, la prédestination et le livre de vie. Il faut faire attention que rien, ni du présent ni du futur, n'a en Dieu une intellection de la chose en soi, mais une intellection en un autre qui est l'intellect que Dieu a de lui-même, ou sa propre substance. Une semblable intellection, infaillible et toujours vraie, ne doit pas imposer la nécessité aux futurs ; si bien que l'on doit dire de certains futurs contingents qu'ils ne sont ni préordonnés, ni préconçus à exister par Dieu, rien ne pouvant être préordonné et préconnu de Dieu, si ce n'est le vrai. Or, d'après Aristote, bien qu'il soit vrai qu'un combat naval doive avoir ou ne pas avoir lieu, il peut arriver qu'une partie de la disjonctive ne soit pas vraie. S'il était vrai, en effet, qu'un combat naval doive avoir lieu, le combat naval serait nécessaire ».

Mais, ajoute notre auteur, parce que cela sonne péniblement aux oreilles de quelques-uns que Dieu n'ait pas la prescience de semblables futurs, on peut s'exprimer autrement ; et il donne quelques formules qui paraissent dissimuler un peu sa théorie, sans toutefois la changer en rien [1]. Puis il achève sa démonstration en réfutant une autre affirmation de Thomas d'Aquin [2].

Ainsi donc, pour notre averroïste, Dieu n'a ni la connaissance, ni la providence des contingents.

Si nous jetons un regard en arrière pour jalonner le chemin parcouru à travers le *De necessitate et contingentia causarum*, il est aisé de voir de quels antécédents procède la négation de la prescience et de la providence divines. Pour notre auteur, le monde n'a de rapport et de lien de dépendance avec Dieu que par une série de causes subordonnées. Quelle que soit

[1] *Loc. cit.*, pp. 122-23. Etiam est diligenter.

[2] *Loc. cit.*, pp. 123-24. Similiter cum arguitur. Le passage visé de saint Thomas est la fin de la lectio III, lib. VI des Métaphysiques, *Opera*, t. XXIV, pp. 604-605 : Invenitur igitur uniuscuiusque effectus secundum quod est sub ordine divinae providentiae necessitatem habere. Ex quo contingit quod haec conditionalis est vera. Si aliquid est a Deo provisum, hoc erit. Secundum autem quod effectus aliquis consideratur sub ordine causae proximae, sic non omnis effectus est necessarius ; sed quidam necessarius et quidam contingens secundum analogiam suae causae.

l'idée qu'on se fasse de la nature de ce rapport chez les Péripatéticiens, puisque l'on en dispute ; qu'il consiste en ce que Dieu soit seulement la cause finale du monde, ou qu'il implique en outre, du côté de Dieu, une causalité motrice efficiente, voire même la production de l'être ; pour Aristote, Averroès et notre auteur, Dieu ne supporte avec le monde qu'un rapport minimum, par un seul point, pourrait-on dire. La machine du monde est ainsi constituée que les parties en sont subordonnées les unes aux autres et Dieu en actionne seulement la partie supérieure, la périphérie, par la dépendance que contractent à son égard les intelligences des sphères, ou pour parler avec l'auteur du *De necessitate*, la seule première intelligence. Ce sont les causalités célestes qui président à tout le devenir du monde inférieur et y introduisent la contingence, c'est-à-dire la possibilité de réalisation et de non-réalisation des effets des causes qui leur sont subordonnées, parce que les interférences de ces causes, c'est-à-dire leur conflit partiel, ou l'indisposition de la matière sur laquelle elles agissent, empêchent, de temps à autre, l'obtention des résultats auxquels leur nature les destine, bien qu'elles les obtiennent d'ordinaire. Le régime de la contingence, auquel est soumis le monde inférieur, ou sublunaire, se ramène donc, dans sa raison d'être ultime, à la nature des causes intermédiaires dont l'une peut empêcher l'action de l'autre et à l'imperfection de la matière, mais en aucune façon à la cause première.

Une conception contraire demanderait que la cause première eût la connaissance des contingents. Or, cela est exclu par le péripatétisme le plus authentique. Sans doute, notre auteur [1] et Averroès [2], pour donner une satisfaction apparente à leurs adversaires, déclarent que Dieu ne connaît pas à la façon de l'intelligence humaine, qui tire sa science des choses, tandis que lui la tire de lui-même, ou plutôt est l'acte par lequel il se connaît. Ils iront même jusqu'à accepter des formules fallacieuses qui laissent croire aisément que Dieu connaît tous les singuliers contingents, sous-entendant qu'il les connaît réductivement, parce que Dieu étant l'intelligence souveraine, cause de ce qui se produit dans le monde, à un titre ou à un autre, tout peut se ramener à lui de près ou de loin [3]. Mais cela ne suffit

[1] Quidam assimilant intellectum divinum, quo intelligit de aliquo futuro quod fiet, suo intellectui. *Loc. cit.*, p. 122. — Cum hoc quod est *a* fore, in Deo non habeat intellectum, nisi qui est ipsius substantiae divinae et ipsa substantia divina... p. 123.

[2] Manser G. *Die göttliche Erkenntnis der Einzelndinge und die Vorsehung bei Averroës*, dans *Zeitschrift für Philosophie und spekulative theologie*, XXIII (1908), p. 11.

[3] Manser, *l. c.*, p. 12 et suiv.; *De necessitate et contingentia*, p. 123 : In intellectu divino mutabilia, etc.

pas. Il est bien clair, en effet, que ces quelques formules accidentelles de concessions, dont on ne voit pas clairement la portée si on les prend séparément, deviennent de simples trompe-l'œil, quand on les met en présence des affirmations les plus avérées de leurs auteurs et l'ensemble de leur doctrine. Il est d'ailleurs caractéristique qu'Averroès, et l'auteur du *De necessitate* à sa suite, nous fournissent ces formules concessionnistes après avoir établi les doctrines qui les excluent. Leurs auteurs ne doutent pas que la perspicacité du lecteur saura comprendre qu'il n'y a là qu'un procédé destiné à sauvegarder les apparences et à les couvrir eux-mêmes [1].

Quoi qu'il en soit, il n'est pas douteux que la connaissance des contingents par Dieu est inassimilable à l'ensemble de la doctrine péripatéticienne. C'est un fait patent chez Aristote et ses fauteurs que la contingence des causes inférieures ne pourrait se rattacher à Dieu que par le seul intermédiaire de causes supérieures d'où la contingence est absolument exclue. C'est pourquoi il n'existe aucun medium assignable qui permette d'établir une possibilité de rapport entre les contingents et la science divine. D'autre part, il est formellement déclaré et démontré par Aristote et Averroès, au livre de l'Interprétation, dans le chapitre de la connaissance des contingents [2], qu'ils ne peuvent être objet de science pour personne. Pour eux, un futur contingent est, par définition, celui qui peut se produire ou ne pas se produire. Il est donc vrai de dire simultanément, à son égard, qu'il sera ou ne sera pas ; mais il serait faux d'affirmer exclusivement la vérité de l'une ou l'autre des parties de la contradictoire, ce serait détruire la contingence et y substituer la nécessité. Dès qu'une intelligence connaît la vérité d'un contingent, le contingent est nécessaire. Dieu ne peut donc pas avoir la connaissance d'un contingent, sa raison de contingent serait, par le fait même, détruite. Or, nous savons qu'il existe des contingents dans le milieu où nous sommes. Dieu ne les connaît donc pas. C'est la théorie que l'auteur du *De necessitate* a exposée à la suite d'Aristote et d'Averroès.

Dans les écrits connus de Siger des doctrines caractéristiques vont rejoindre celles du *De necessitate et contingentia causarum*, ou même s'identifient avec elles. Ainsi, Siger nous apprend que Dieu n'est pas la cause de tous les êtres physiques, ni quant à la matière, ni quant à la forme.

[1] Il est curieux d'entendre Averroès déclarer, après avoir traité la question des rapports de la Providence et du mal, que traiter semblables questions fait beaucoup de tort à la science : Tractare autem de hoc nocet in scientia humana valde. *Epitomes in libros Metaph.* Tract. IV, *Opera*, Venetiis, 1562, t. VIII, fol. 396, E.

[2] Aristotelis *Opera*, ed. Didot, t. I, p. 28 (Liber I, cap. IX); Averrois *Opera*, t. I, p. 46 (Liber I Perihermeneias, cap. VI).

La matière a sa raison d'être dans la forme, et celle-ci est produite par un agent physique, toutes choses qui répugnent à la cause première. Dieu n'est cause de tout que par la finalité. On comprend dès lors que, n'étant pas la cause efficiente du monde inférieur, il ne saurait en avoir ni la connaissance, ni l'administration providentielle [1].

Pareillement, sur la vérité des futurs contingents, telle que nous l'avons signalée tout à l'heure, Siger s'exprime très explicitement à la façon d'Aristote, d'Averroès et du *De necessitate et contingentia causarum*. Il n'y a pas de connaissance possible des futurs contingents, sous peine de les rendre nécessaires, c'est-à-dire de les supprimer [2].

Toute cette catégorie d'idées que nous avons exposées à la lumière du *De necessitate* sur la contingence et la nature des causes intermédiaires, sur l'ignorance où Dieu se trouve à l'égard des futurs contingents et de tous les contingents en général, ont fourni une ample moisson à la grande liste de propositions condamnées en 1277 [3]. Plusieurs de ces propositions peuvent même aider à préciser et à compléter les doctrines que nous venons d'esquisser.

Sur la question de l'éternité du monde, nous sommes amplement renseignés par les écrits de Siger [4]. Nous y trouvons, en effet, cette thèse traitée deux fois avec les développements qu'elle comporte.

Une première fois, il établit le fait de l'éternité des espèces corruptibles qui constituent le monde inférieur, et une seconde fois il démontre la même théorie pour les substances séparées ou spirituelles. La première thèse est spécialement développée dans la question *De aeternitate mundi*, la seconde dans deux chapitres du *De Anima intellectiva*. Mais dans l'un et l'autre endroit, il émet en outre quelques principes généraux embrassant le fait

[1] IIe Partie, p. 76. Ad primam vero dicendum. Comparez cette doctrine avec les propositions condamnées en 1277 : — 68. Quod primum principium non potest esse causa diversorum factorum hic inferius, nisi mediantibus aliis causis, eo quod nullum transmutans diversimode transmutat, nisi transmutatum. — 108. Quod, sicut ex materia non potest aliquid fieri sine agente, ita nec ex agente potest aliquid fieri sine materia ; et, quod Deus non est causa efficiens nisi respectu ejus quod habet esse in potentia materie, — 199. Quod, cum Deus non comparetur ad entia in ratione cause materialis vel formalis... *Loc. cit.*, pp. 181, 184, 190.

[2] *Loc. cit.*, pp. 93-94. Ad aliud dicendum.

[3] Sur la contingence : Prop. 93-95 ; sur les causes inférieures : Prop. 67-69, 81 ; sur la prescience divine : Prop. 13-15.

[4] Le *De necessitate et contingentia causarum* est aussi très explicite sur cette doctrine qu'il envisage par le lien de dépendance nécessaire qui relie le monde supérieur à Dieu et le rend à lui coéternel. IIe Partie, p. 111 et suiv.

de l'éternité des espèces spirituelles et des espèces corruptibles, par exemple, quand il déclare qu'il n'y a aucune raison pour qu'une espèce d'êtres commence à exister, si elle n'a pas toujours été [1].

La question *De aeternitate mundi* établit spécialement que les espèces à individus transitoires, soit les espèces terrestres, sont éternelles. Siger prend pour type l'espèce humaine, mais il a soin de nous faire remarquer que la théorie est générale et s'applique à toutes les espèces dont les individus naissent par voie de génération et disparaissent par voie de corruption [2]. La base de son raisonnement est une observation empirique d'Aristote, dont le système, nous ne devons pas l'oublier, repose si solidement sur l'expérimentalisme [3].

Siger observe que dans l'espèce humaine les individus sont toujours produits par voie de génération. L'espèce est donc réalisée successivement dans des individus qui n'existent pas tous à la fois. Cela témoigne que l'espèce n'est pas produite *per se*, c'est-à-dire que la forme spécifique n'intègre pas totalement et toujours toute la même matière, comme cela a lieu pour les êtres matériels incorruptibles, c'est-à-dire pour les cieux. L'espèce humaine, au contraire, est produite *per accidens*, c'est-à-dire qu'elle n'a sa réalisation que dans des individus transitoires et successifs, dont l'existence est accidentelle, puisqu'elle n'est pas stable et permanente. Mais dans l'espèce humaine et les espèces analogues, les individus sont produits par voie de génération, c'est-à-dire par un agent qui leur est spécifiquement semblable. Chaque agent a été à son tour engendré, et suppose un générateur antécédent. Il est donc impossible de poser un premier générateur, car la nature même de celui-ci requiert un générateur similaire antérieur. Il n'y a donc pas de commencement dans les espèces dont les individus viennent à l'existence par voie de génération. C'est pourquoi les philosophes les posent éternelles [4]. D'autre part, ce qui est éternel dans le passé l'est aussi dans l'avenir et réciproquement [5]. Cependant, telles qu'elles sont, les

[1] *Loc. cit.*, p. 159.

[2] IIe Partie, p. 131, quaeritur ; p. 132, ad huius evidentiam.

[3] L'auteur du *De erroribus Philosophorum* a très bien saisi le point de vue où s'est placé Aristote pour établir l'éternité du monde. *Loc. cit.*, p. 7, cap. III.

[4] *Loc. cit.*, pp. 132-34 ; p. 138, Praeterea nulla est ; p. 158, Primo sic. Comparez cette doctrine avec celle des propositions condamnées en 1277 : 83, 85, 88, 89, 91, 111, 112, 138, 191, et celle des propositions condamnées en 1270, supra, p. 112, II.

[5] Omne aeternum in futuro, est aeternum in praeterito, et e converso. IIe Partie, p. 158 ; p. 159, quaedam inveniuntur semper non entia, etc. Comparez avec les propositions de 1277 : — 87. Quod nihil est aeternum a parte finis, quod non sit aeternum a parte principii. — 84. Quod mundus est aeternus, quia quod habet naturam, per quam possit esse in toto futuro, habet naturam, per quam potuit esse in toto praeterito.

espèces sont causées, non dans un premier individu, mais dans chaque individu en particulier, dans lequel elles ont ainsi et leur raison d'être, et leur raison d'être causées [1]. Cette théorie implique celle exposée déjà par Siger, à savoir que dans le monde des générations, Dieu ne peut produire les choses directement, mais seulement par un intermédiaire ou agent générateur de même espèce [2]; enfin, cela entraîne la négation de la possibilité de la création que Siger enseigne d'ailleurs expressément [3]. Notre auteur établit aussi, ou mentionne incidemment, l'éternité de la matière première [4], du mouvement [5] et du temps [6], de sorte que pour lui tous les principes constitutifs du monde inférieur sont éternels : les espèces, la matière, le mouvement et le temps ; seuls, les individus sont instables et passagers.

Cette conception de l'éternité du monde, Siger l'applique particulièrement au monde des substances spirituelles ou séparées. Dans son traité *De Anima intellectiva*, où il établit qu'une seule âme intellective existe, il consacre deux chapitres à démontrer successivement qu'elle est éternelle dans l'avenir et dans le passé.

Que l'âme ne doive jamais finir, la raison en est dans son immatérialité. Cela seul, en effet, peut finir qui peut se corrompre ; et la corruption est la conséquence de la présence d'un principe matériel dans les êtres. L'âme étant sans matière, elle ne saurait être corruptible. Elle ne peut donc cesser d'exister. Quant au fait de l'immatérialité de l'âme, il résulte de la nature de son opération intellectuelle. L'âme connaît toutes les choses corruptibles, en recevant immatériellement leurs formes dans l'intelligence [7].

Quant à l'éternité antécédente de l'âme humaine, Siger l'établit en se basant d'abord sur l'autorité d'Aristote qui veut que ce qui est éternel dans l'avenir le soit également dans le passé et réciproquement [8]; puis sur une triple raison. Premièrement, il n'y a que les êtres corruptibles qui soient aptes à n'être pas toujours. Or, l'âme intellective, étant éternelle dans l'avenir, est incorruptible ; elle ne peut donc pas n'avoir pas toujours été. Secondement, d'après le Philosophe, il n'y a pas de raison pour que le

[1] *Loc. cit.*, p. 132.
[2] Voy. supra, pp. 167-68.
[3] *Loc. cit.*, p. 139. Secundo considerandum est. Comparez avec les propositions de 1277 : 187, 188, 189, 194. II[e] Partie, p. 189.
[4] *Loc. cit.*, p. 141. Ad primum ergo.
[5] *Loc. cit.*, p. 159. Et sicut arguit de motu et mundo.
[6] *Loc. cit.*, p. 133. Et est ratio dicta.
[7] *Loc. cit.*, p. 157, IV.
[8] Supra, p. 169, n. 5.

monde commence à être s'il n'a pas toujours existé. Ainsi en est-il de l'âme intellective, car toujours, d'après Aristote, il n'y a pas de raison pour qu'une espèce commence à être si elle n'est pas. Troisièmement, si l'âme n'avait pas toujours existé, elle serait passée, pour devenir, de la puissance à l'acte, ce qui n'est possible que dans les sujets matériels, les sujets spirituels ayant toute l'actualité dont ils sont capables. L'âme est donc éternelle dans le passé comme dans l'avenir [1]. Cette théorie de l'éternité de l'âme, Siger nous laisse clairement entendre, à l'occasion, qu'il l'applique aussi au ciel et aux substances séparées [2], ce qui est d'ailleurs conforme à la logique élémentaire du système.

Enfin, Siger, à la suite d'Aristote et d'Averroès, passant au spectacle des vicissitudes de l'histoire humaine, la considère dans ses évolutions successives comme le résultat de l'action des cieux. Les grands phénomènes célestes président à la marche générale du monde inférieur, et aussi à la destinée de l'espèce humaine. Ce que Bossuet appelait la suite des empires, et ce que nous appellerions aujourd'hui la suite des civilisations, est commandé par les diverses conjonctions des astres, c'est-à-dire des planètes. Et comme les astres, au terme d'une longue révolution, reviennent à un état antérieur, les constellations planétaires reproduisent ainsi une suite de cycles identiques les uns aux autres. Le monde sublunaire, tributaire de ces révolutions célestes, passe par des phases analogues. Les idées d'une époque, les lois, les religions et autres éléments similaires, évoluent et reviennent à leur point de départ, et cela éternellement. Mais comme la série des variations qui constitue un cycle entier est très longue, les hommes n'ont pas gardé la mémoire de plusieurs de ces successions. C'est pourquoi les arts et les sciences naissent et périssent pour renaître et périr [3]. On peut voir immédiatement les conséquences de cette doctrine au point de vue chrétien. Les religions ne sont qu'un produit naturel qui, en somme, est spécifiquement le même. Elles se succèdent régulièrement et éternellement selon le cours des astres. Le christianisme a déjà paru et disparu indéfini-

[1] IIe Partie, p. 158, V. Comparez avec les propositions 31, 32, 44, 72, condamnées en 1277, loco citato.

[2] *Loc. cit.*, p. 134 ad finem ; p. 138. Comparez avec les propositions condamnées 41, 44, 129, 130.

[3] IIe Partie, p. 139. De secundo etiam. Aristoteles, *Opera* (Metaph. lib. XI, cap. IX ad fin.), t. II, p. 606. Averroes, *Opera* (Metaph. lib. XII, cap. IV, n. 50), t. VIII (1562), fol. 334. S. Thomas, Metaph. lib. XII, lect. VII, *Opera*, t. XXV, p. 218. Voy. la proposition condamnée en 1277, no 92 : Quod redeuntibus corporibus caelestibus omnibus in idem punctum, quod fit in XXXVI milibus annorum, redibunt idem effectus, qui sunt modo. IIe Partie, p. 183.

ment et continuera à le faire, selon la position et la durée qu'il occupe dans la série des transformations qui constituent le cycle religieux total [1]. — Remarquons en passant combien les philosophes qui croient avoir imaginé, dans la seconde moitié du XIXe siècle, la loi du retour éternel des choses, s'abusent sur leurs droits d'inventeurs et l'originalité de leur découverte [2].

La conception d'une âme intellectuelle unique pour l'humanité entière a été, de toutes les théories averroïstes, celle qui a suscité le plus de résistance et de scandale au moyen âge. C'est elle qui est toujours spécialement visée quand il s'agit d'averroïsme. Nous avons vu dans l'agitation doctrinale de 1270 et la condamnation qui suivit, l'erreur sur l'unité numérique de l'âme humaine placée constamment au premier plan [3], et il est aisé de comprendre la raison de ce fait. De toutes les doctrines du péripatétisme susceptibles de battre en brèche la foi chrétienne, aucune n'était plus désastreuse dans ses conséquences. Avec la négation d'une survivance personnelle de l'âme après la mort, elle supprimait une partie fondamentale du christianisme et détruisait le reste par voie de conséquence. Aussi, ni les philosophes chrétiens comme Albert le Grand et Thomas d'Aquin, ni l'autorité ecclésiastique ne s'y méprirent. Les premiers combattirent avec les armes de la raison et l'autre avec les censures ecclésiastiques la théorie subversive de l'unité de l'intellect.

Aucun point important des doctrines d'Aristote n'a peut-être soulevé des polémiques si nombreuses et si durables que la question de savoir quelle avait été sa véritable pensée touchant la nature de l'intellect. Aujourd'hui encore, les opinions contraires qui avaient régné dans l'antiquité grecque, chez les Arabes et chez les Latins du moyen âge, ont gardé des partisans qui prétendent maintenir leurs positions au nom de la critique philologique, philosophique et historique [4].

[1] Albumazar dans son *Liber magnarum conjunctionum* (Venetiis, 1515) a développé avec complaisance ces théories en entrant dans les plus étranges détails. La loi chrétienne dépend de la conjonction de Jupiter avec Mercure. Roger Bacon qui avait une foi excessive à l'astrologie s'est rallié, malgré quelques réserves, à ces conceptions. Charles, *Roger Bacon*, pp. 47-48.

[2] Fouillée A. *Note sur Nietzsche et Lange « Le retour éternel »* dans *Revue philosophique*, XXXIV (1909), p. 519 et suiv.

[3] Voy. p. 109.

[4] A la fin du siècle dernier, la polémique la plus importante a été celle de Franz Brentano et d'Eduard Zeller. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ*, Mainz, 1867; Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II. Theil, II. Abth., p. 592 et suiv.; Zeller, *Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des*

Averroès en pénétrant dans le monde latin à la suite des écrits d'Aristote sur la Physique, l'Ame et la Métaphysique, avait pesé sur leur intelligence. Or, il avait pris spécialement une position très résolue en faveur de la théorie de l'unité numérique de l'intellect dans l'espèce humaine [1].

Siger de Brabant consacre spécialement trois chapitres de son *De Anima intellectiva* à établir sa théorie de l'unité numérique de l'intelligence dans l'espèce humaine [2]. En esprit simplificateur, il n'entre pas dans la distinction classique de l'intellect agent et de l'intellect passif, mais pose la question pour l'intelligence humaine en général, ainsi que le terme d'*âme intellective*, donné en titre à cet écrit, le laisse clairement entendre.

Au chapitre troisième, fondamental dans le traité et la question agitée, Siger se demande de quelle façon l'âme intellective est la forme et la perfection du corps. Il s'attaque immédiatement à la théorie émise par Albert et Thomas d'Aquin dont il résume les arguments contre sa thèse, mais sans nommer encore ses adversaires [3]; puis il leur oppose l'autorité d'Aristote ainsi que quatre arguments en faveur de sa théorie et donne une première solution élémentaire. L'âme intellective, dit-il, nous est connue par son

Geistes, 1882; Brentano, *Offener Brief an Zeller*, 1883. Sur le même sujet : Schell, *Die Einheit des Seelenlebens aus den Principien der aristotelischen Philosophie entwickelt*, Freiburg, 1873; Schlottmann, *Das Vergängliche und Unvergängliche in der menschlichen Seele nach Aristoteles*, Halle, 1873; V. Knauer, *Grundlinien zur Aristotelisch-Thomistischen Psychologie*, Wien, 1885; Elser K. *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes*, Münster i. W., 1893, pp. 175-209; E. Rolfes, *Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles*, Paderborn, 1896. Voyez chez ce dernier (p. 142) une partie de la littérature que nous omettons ici. Barthélemy Saint-Hilaire, *Psychologie d'Aristote. Traité de l'Ame*, p. XL et suiv.; Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 118 et suiv. B. Templer, *Die Unsterblichkeitslehre der jüdischen Philosophen des Mittelalters bis auf Maimonides in ihrem Verhältnis zu Bibel und Talmud*, Wien u. Leipzig, 1895.

[1] Indépendamment de ce qu'Averroès a écrit dans son Commentaire sur le IIIe livre de l'Ame, on connaît de lui quatre petits traités sur cette même question : 1° *Tractatus de Animae Beatitudine.* 2° *Libellus seu Epistola Averrois de Connexione intellectus abstracti cum homine.* Ces deux traités sont édités dans les œuvres d'Averroès, t. X, ad calcem. Venetiis, 1560. 3° Un traité dont on possède une traduction hébraïque publiée avec une traduction allemande par L. Hannes, *Des Averroës Abhandlung : « Ueber die Möglichkeit der Conjunction » oder : « Ueber den materiellen Intellekt », in der hebraeischen Uebersetzung eines Anonymus nach Handschriften zum ersten Male herausgegeben...* Halle a. S., 1892. 4° *Tractatus Averroys qualiter intellectus materialis conjungatur intelligentiae abstractae*, ou *Epistola de Intellectu*, dont Renan a publié quelques courts fragments : *Averroès et l'Averroïsme*, pp. 67, 465-67.

[2] Ce sont les chap. III, VII et VIII. IIe Partie, pp. 150, 164, 169.

[3] Thomas avait spécialement traité ces questions dans la *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. LVI à LXXXI; et Albert dans le *De Anima*, lib. I, tr. II, cap. XVI; lib. II, tr. II, cap. I; lib. III, tr. II, cap. XIII, tr. III, cap. XIV, tr. V, cap. IV.

opération qui est de comprendre. Or, l'acte de comprendre implique à la fois une union et une séparation. Si cet acte n'impliquait pas une certaine union avec le corps, on ne pourrait dire que c'est l'homme qui comprend ; et si l'union était telle que l'intelligence fût dans un organe, comme le sont les sens, elle ne pourrait accomplir son opération qui est immatérielle. L'âme intellective est donc à des titres divers unie et séparée [1].

Siger s'attaque aussitôt à l'opinion des « deux grands maîtres en philosophie, Albert et Thomas » qui prétendent que l'âme est unie au corps comme la forme qui lui donne l'être, tandis que l'intelligence qui réside dans l'âme n'est unie à aucun organe. Albert est conduit à cette solution, parce que pour lui, les puissances végétative, sensitive et intellectuelle dans l'homme appartiennent à une même forme substantielle, et il n'y a pas de doute que la substance qui donne au corps la puissance de végéter et de sentir ne lui donne l'être, et par conséquent en soit la forme substantielle [2]. Quant à Thomas, il est conduit à son opinion parce que, pour lui, l'acte de comprendre doit être attribué non seulement à l'intelligence, mais à l'homme, ce qui n'aurait pas lieu si l'âme intellective était entièrement indépendante du corps [3]. Mais, ajoute Siger, en parlant d'Albert et de Thomas, ces deux hommes s'écartent de la pensée d'Aristote, et ils ne résolvent pas le problème [4]. Il cherche à donner brièvement la preuve de cette double affirmation. La preuve est faible, surtout pour le second point. Puis il expose sa manière de voir sur la question débattue.

Pour Siger l'âme intellective n'est pas unie au corps comme sa forme. Elle n'est en contact avec lui que dans son opération. Elle emprunte alors les images qui sont dans les sens internes pour exercer son acte de comprendre, et c'est ce seul rapport qui constitue l'union de l'âme intellective avec l'homme, antérieurement constitué comme un animal complet, mais destiné à recevoir ce couronnement de la vie intellectuelle. Ce mode d'union, ajoute Siger, et ici il touche le point fondamental, mais aussi le plus faible de sa thèse, ce mode d'union est suffisant pour pouvoir dire que ce n'est pas seulement l'intelligence qui comprend, mais encore l'homme lui-même.

[1] IIe Partie, pp. 150-152.

[2] Voyez les endroits cités à l'avant-dernière note.

[3] Le texte visé par Siger semble être le suivant du commentaire de Thomas sur le *De Anima*, lib. II, lect. X : Videmus quod sicut operatio intellectus possibilis, quae est recipere intelligibilia, *attribuitur homini*, ita et operatio intellectus agentis, quae est abstrahere intelligibilia. Hoc autem non posset, nisi *principium formale hujus actionis esset ei secundum esse conjunctum*. *Opera*, t. XXIV, pp. 166-67.

[4] Isti viri deficiunt ab intentione Philosophi, nec intentum determinant. IIe Partie, p. 152.

Et cela, non parce que les images ou l'opération de comprendre sont dans le corps, mais parce que, dans son acte de comprendre, l'intelligence est un agent interne, un moteur intrinsèque au corps, et dans ce cas on peut attribuer l'opération au composé entier, et l'on peut même dire d'un semblable moteur qu'il est la forme du corps [1].

Nous savons déjà que Thomas d'Aquin répondit par son traité *De unitate intellectus* au *De Anima intellectiva* de Siger dans lequel il était spécialement pris à partie. Nous devons suivre parallèlement l'attaque et la défense, non seulement parce que nous saisissons mieux ainsi la diversité de position prise par les deux adversaires, mais aussi parce que nous pouvons pressentir jusqu'où la discussion et l'esprit de critique étaient alors poussés dans une question ardue qui soulevait à la fois le problème de l'interprétation d'Aristote et celui de la solution à donner à de graves difficultés philosophiques. On ne saurait songer sans doute à entrer ici dans une analyse détaillée de cette polémique. Un semblable exposé nous demanderait trop de place et nous entraînerait hors du but immédiat de cette étude. Cependant cela seul donnerait une juste idée du degré de sagacité philosophique et critique auquel deux esprits éminents étaient alors parvenus ; car les deux traités mis en présence sont peut-être l'expression de ce que l'esprit philosophique du XIIIe siècle a produit de meilleur et de plus achevé.

Siger avait reproché à Albert et à Thomas de s'être écartés de la pensée d'Aristote et de n'avoir pas résolu le problème. C'est la réponse à ce double grief qui occupe et divise le traité de Thomas d'Aquin. Après une courte préface, qui est une réplique très fine au prologue de Siger, l'auteur déclare accepter le terrain du Péripatétisme puisqu'il y a des gens qui n'agréent pas les opinions des Latins : entendez les opinions d'Albert et de Thomas [2].

Dans la première partie de son traité, c'est-à-dire dans le chapitre deuxième et les deux suivants de la division actuelle, Thomas examine la question de l'unité de l'intellect en se plaçant spécialement au point de vue de l'autorité des philosophes, d'Aristote surtout. Dans la seconde partie, il résout le problème en lui-même, d'après les données de la raison. Il fournit ainsi une réponse adéquate à la double accusation de Siger.

Pour aller à la recherche de la pensée d'Aristote, Thomas suit à travers le livre de l'Ame la marche du problème soulevé par le Stagirite. Il le fait

[1] IIe Partie, pp. 154-157.
[2] *De unitate intellectus*, cap. I., *Opera*, t. XXVII, p. 311.

avec une précision et une perspicacité remarquables. Il prend comme données fondamentales qu'il n'abandonne plus, la définition d'Aristote que l'âme est l'acte premier d'un corps organique [1], et son affirmation que les opérations de l'âme humaine sont végéter, sentir, comprendre et mouvoir [2]. Ces puissances sont donc dans un même sujet, l'âme. Quant à l'intelligence, elle est une puissance séparée, c'est-à-dire sans organe, et Thomas lui applique tout ce qu'Aristote dit de la séparation de l'intelligence d'avec le corps [3].

Cette solution pouvait être tirée des affirmations mêmes d'Aristote, et Thomas n'a pas manqué de s'en prévaloir. La chose était d'autant plus facile que le Stagirite ne s'est pas clairement exprimé, dans le traité de l'Ame, sur la conséquence de sa doctrine, à savoir, quel est l'état de l'âme après sa séparation d'avec le corps. Siger avait utilisé cette objection [4], mais Thomas lui répond avec beaucoup d'à-propos, que cette question n'appartient pas à la science naturelle, et qu'Aristote n'avait pas à la traiter ici. Il rappelle d'ailleurs le texte du second livre de la Physique, où Aristote déclare que ce problème appartient à la Métaphysique [5]. A cette occasion, Thomas nous fournit un précieux renseignement, car il nous apprend que les derniers livres de la Métaphysique qui traitent justement des substances séparées, n'étaient pas encore traduits. Il en connaît cependant l'existence, ayant vu le texte grec qui contient quatorze livres, dont le douzième commence à traiter des substances séparées [6]. Thomas était certainement venu en possession de ces données pendant son séjour en Italie, lorsqu'il tra-

[1] *De Anima*, lib. II, cap. I.

[2] *De Anima*, lib. II, cap. II.

[3] *De unitate intellectus*, cap. II.

[4] IIe Partie, p. 161, Tertio et Quarto.

[5] *Naturalis auscultatio*, lib. II, cap. II, ultima verba. *De unitate intellectus*, cap. III, p. 318, b., cap. VII, p. 330, a.

[6] Hujusmodi autem quaestiones certissime colligi potest Aristotelem solvisse in his libris quos patet eum scripsisse de substantiis separatis, ex his quae dicit in principio XII Metaphysicae; quos etiam libros vidimus numero XIV, licet nondum translatos in linguam nostram. Cap. III, p. 318. Il revient encore plus loin sur ce fait à l'occasion du nombre infini actuel d'âmes que sa théorie supposerait : Quomodo autem haec Aristoteles solveret, a nobis sciri non potest, quia illam partem Metaphysicae non habemus quam fecit de substantiis separatis. Cap. VII, p. 330. Quand S. Thomas composait son commentaire sur le *De Anima*, il ne connaissait pas encore l'existence des deux derniers livres de la Métaphysique: Unde haec quaestio (de his quae sunt separata a materia secundum esse) pertinet ad Metaphysicam : non tamen invenitur ab Aristotele soluta, quia complementum huius scientiae nondum ad nos pervenit, vel quia nondum est totus liber translatus, vel quia forte praeoccupatus morte non complevit. (*De Anima*, lib. III, lect. XII, ad finem), *Opera*, t. XXIV, p. 176. Sur les traductions de la Métaphysique, voy. Jourdain, *Recherches*

vaillait auprès de Guillaume de Moerbeke, et que celui-ci s'appliquait à reviser les traductions d'Aristote et à les compléter [1].

Pour résoudre le problème de l'état de l'âme séparée, Siger avait cherché à assimiler l'âme intellective dans l'homme à la condition de l'âme du ciel [2]; mais Thomas lui fait observer que l'on ne doit pas résoudre une question obscure par une autre qui l'est plus encore [3].

Après avoir établi ce qu'il croit être la pensée d'Aristote, Thomas examine l'objection principale qui découle de sa solution et que Siger n'a pas manqué de lui faire. Si l'âme intellectuelle est la forme du corps, l'intelligence n'est plus que la puissance d'un composé matériel, et elle est, comme la forme, unie à un organe [4]. C'est autour de ce point que tournent les diverses objections proposées par Siger contre Albert et Thomas dans le troisième chapitre du *De Anima intellectiva.* Thomas répond que l'âme, par sa position dans la hiérarchie des formes, doit participer à la nature des formes matérielles et des formes spirituelles, entre lesquelles elle est placée, et doit être à la fois, selon diverses facultés, unie et séparée [5].

Thomas passe ensuite en revue les objections contre sa thèse, en tant qu'elles témoigneraient que la pensée d'Aristote ne concorde pas avec sa théorie. Il répond ainsi dans le chapitre troisième aux principales objections qui résultent des chapitres quatrième, sixième et huitième de Siger [6].

Enfin, pour confirmer son argument d'autorité, Thomas examine l'opinion de trois philosophes qui avaient entendu Aristote comme lui, ou favorisaient son interprétation : Themistius, Avicenne et Algazel [7]. Siger avait d'ailleurs reconnu que l'autorité de ces trois mêmes philosophes lui était contraire [8]. Ici encore nous devons recueillir un renseignement littéraire

critiques, pp. 176, 356, 369. S. Munk a cru à tort, en parlant du texte du commencement de cette note, que S. Thomas faisait allusion à la *Théologie* d'Aristote, un pseudépigraphe d'inspiration plotinienne. *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, p. 250, note.

[1] Voy. p. 40.

[2] IIe Partie, p. 155. Ad primum.

[3] Et si tu dicas quod hoc modo caelum intelligit per motorem suum, est assumptio difficilioris materiae. Per intellectum enim humanum oportet nos devenire ad cognoscendum intellectus superiores, et non e converso. Cap. V, p. 325, a.

[4] IIe Partie, p. 152 et suiv.

[5] *De unitate intellectus*, cap. II, ad finem, p. 316. Voy. aussi *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. LXVIII.

[6] Comparez la première partie du chap. III du *De unitate intellectus* avec le chap. IV de Siger; la seconde partie de ce même chap. III qui commence : Si quis autem quaerat ulterius, avec le 3o et le 4o du chap. VI de Siger (p. 161); et la dernière partie du chapitre qui commence : Adhuc autem ad sui erroris fulcimentum, avec le chap. VIII de Siger.

[7] *De unitate intellectus*, cap. IV.

[8] IIe Partie, p. 168. Sed et sunt rationes.

intéressant. Thomas s'étonne de la prétention de Siger à vouloir affirmer que les Grecs et les Arabes pensent comme lui, alors qu'il ne connaît que le seul Aristote et son commentateur arabe Averroès [1]. Nous savons ainsi qu'en 1270, les maîtres parisiens n'étaient encore en possession d'aucune traduction des commentateurs grecs d'Aristote. Ce qu'ils savaient de leurs opinions, ils le tenaient de sources diverses, spécialement des Arabes, surtout d'Averroès, en tout cas de seconde main. Thomas, par contre, connaît déjà, par une traduction directe, le commentaire de Thémistius sur l'Ame, et il en cite d'importants fragments [2]. Ce commentateur lui fournit aussi l'opinion de Théophraste, mais Thomas déclare qu'il n'a pas vu ses écrits mêmes [3]. Ici, comme pour les derniers livres de la Métaphysique, Thomas a certainement tiré ses renseignements de Guillaume de Moerbeke, qui a dû lui fournir des extraits sinon une traduction pour son usage personnel [4].

Dans la seconde partie de son traité, Thomas d'Aquin établit sa thèse par l'autorité de la seule raison. « Si tu ne veux pas, dit-il, en s'adressant à Siger, d'une âme intellective forme du corps, il te faut trouver un mode d'union qui te permette de dire que l'action de l'âme intellectuelle est l'action de tel homme en particulier. » Thomas expose la solution d'Averroès qui prétend que l'union consiste en ce que l'intellect possible, qui est une substance séparée, s'unit à chacun de nous en se servant de nos images internes pour accomplir son opération. Thomas n'a pas de peine à réfuter cette théorie qui ne sauvegarde pas le principe de l'unité de l'individu [5]. Puis il passe à la théorie particulière de Siger. Celui-ci, en présence des

[1] Quibusdam in hac materia verba Latinorum non sapiunt, sed Peripateticorum verba sectari se dicunt, quorum libros in hac materia nunquam viderunt, nisi Aristotelis, qui fuit sectae Peripateticae institutor. *De unitate intellectus,* cap. I, p. 311. — Unde mirum est quomodo aliqui solum commentum Averrois videntes, pronuntiare praesumunt, quod ipse dicit, hoc sensisse omnes Philosophos, Graecos et Arabes, praeter Latinos. Cap. VII, p. 330.

[2] Spécialement dans le chap. IV. Dans les éditions du *De unitate intellectus*, on a substitué à l'ancienne traduction de Thémistius dont s'était servi saint Thomas, celle d'Ermolao Barbaro. De Rubeis a reproduit les fragments de la version ancienne utilisée par Thomas. *De gestis et scriptis*, Dissert. XIX, cap. II. L'édition de Fretté a rétabli dans le texte la version primitive, et renvoyé en note celle de Barbaro.

[3] Theophrasti quidem libros non vidi, sed ejus verba introduxit Themistius in Commento de Anima. Cap. IV, p. 322.

[4] On pourrait induire de là que Guillaume a été le traducteur du traité de l'Ame de Thémistius, comme il l'a été de plusieurs autres ouvrages philosophiques en dehors de ceux d'Aristote. Cette traduction est vraisemblablement celle qui se trouve dans le ms. lat. 16133 de la Bibl. Nat. de Paris. Voyez IIe Partie, p. XI.

[5] Cap. V, pp. 323-24.

graves difficultés de la solution d'Averroès, avait essayé de les atténuer en faisant de l'intellect, non seulement une substance en contact avec le corps au moyen des images sensibles internes, mais aussi un moteur intrinsèque du corps, tel qu'un pilote dans un navire [1]. Thomas résume avec précision la doctrine de Siger et la réfute en montrant toutes les conséquences inacceptables qu'elle implique. Puis il résout finalement les objections de Siger contre sa propre théorie de l'union substantielle de l'âme et du corps [2].

La théorie averroïste sur le mode d'union de l'intellect avec le corps humain, laisse déjà clairement entendre qu'elle entraîne comme conséquence le fait de l'existence d'une seule âme humaine, c'est-à-dire d'une substance immatérielle séparée, qui entre successivement en contact avec les individus humains et exerce en eux, au moyen de leurs images sensibles, son opération propre qui est de comprendre. Siger consacre le chapitre septième de son traité à résoudre ce problème [3]. Ses quatre premières raisons tendent à assimiler l'âme humaine à la condition des autres substances séparées, qui, à raison de leur nature immatérielle, ne peuvent être multipliées dans la même espèce. Il apporte comme cinquième et dernier argument la conséquence qu'entraîne la théorie contraire de la multiplication des âmes avec les individus. Le monde étant éternel et les âmes ne pouvant périr, il en existerait actuellement un nombre infini. Or, un nombre actuel infini est impossible d'après Aristote. Enfin il donne un supplément de doctrine pour établir les conditions qui président à la multiplication des individus dans une même espèce [4].

Avant de clore ce chapitre, Siger, qui ne peut se dissimuler les difficultés qui découlent de sa théorie de l'unité de l'intellect, reconnaît qu'il a contre lui des autorités philosophiques et des raisons difficiles à résoudre. Toutefois, il les touche légèrement, cherche même à écarter les objections, et déclare que, dans le doute touchant ce que la raison peut établir sur ce point, il faut adhérer à la foi qui surpasse toute raison humaine [5].

Thomas d'Aquin repousse la théorie de Siger en établissant que l'intel-

[1] C'est la doctrine exposée au chap. III du *De Anima intellectiva* de Siger.

[2] Cap. V, depuis : Quidam vero videntes, jusqu'à la fin du chapitre. Les solutions des *rationes in contra* (fin du chapitre) correspondent à Siger, cap. III, p. 152 (Primo sic) et suiv.

[3] IIe Partie, p. 164.

[4] *Loc. cit.*, pp. 164-168.

[5] *Loc. cit.*, pp. 168-69. On peut comparer avec la doctrine de Siger sur l'unité de l'intellect les propositions suivantes condamnées en 1277. Elles contiennent formellement la même doctrine ou en découlent visiblement. Quelques propositions toutefois témoignent d'une doctrine plus finie que celle du *De Anima intellectiva*. Voy. propositions 47, 53, 54, 115, 117-119, 121-126, 129-131, 133-136, 140-149, 174, 213, 215, 216, 218, 219. IIe Partie, p. 180 et suiv. Voy. aussi les propositions 1, 2, 8, condamnées en 1270. Supra, p. 111, n. 1.

ligence ne peut être numériquement une pour tous les hommes. Il distingue d'abord le cas de l'intellect agent et de l'intellect passif. Il accorde qu'à la rigueur on pourrait maintenir l'existence d'une lumière intellectuelle extérieure unique, éclairant tous les esprits, comme le soleil éclaire les corps ; et ici Thomas ménage, sans la partager, une opinion courante chez quelques auteurs de son temps que nous retrouverons plus loin. En tout cas, l'intellect passif qui représente radicalement la faculté intellectuelle de l'âme humaine, ne saurait être commun [1]. Une intelligence unique pour l'humanité entière entraîne l'unité de la volonté et dès lors la négation de l'individualité et de la personnalité humaines, ce qui est en contradiction manifeste avec les données de la conscience. Pareillement, l'existence de la science chez certains individus à l'exclusion des autres, témoigne de la propriété personnelle de l'intelligence. La science étant un état stable de l'intelligence, tous les hommes seraient savants si un même intellect leur était commun [2].

Enfin, dans un dernier chapitre, Thomas d'Aquin répond aux raisons apportées par Siger pour établir l'unité de l'âme intellective. Il les prend l'une après l'autre, dans le même ordre, et les réfute très explicitement [3]. Il termine en s'étonnant qu'un philosophe qui fait profession ouverte de christianisme puisse soutenir des doctrines contradictoires [4], et il jette à Siger un défi souvent cité [5], sans qu'on sût jusqu'ici à qui il s'adressait, et qui témoigne, par sa vivacité insolite, à quel point les théories du maître de la rue de Fouare avaient ému le célèbre régent du couvent de Saint-Jacques [6].

[1] *De unitate intellectus,* cap. VI, initium, pp. 327-28.

[2] Cap. VI. Voyez les trois arguments qui commencent par ces mots : Primo quidem. — Adhuc. Si omnes. — Adhuc autem.

[3] Comparez les passages corrélatifs suivants du *De unitate intellectus*, cap. VII, et du *De Anima intellectiva,* cap. VII : Quorum primum = IIe Partie, p. 165, Et per viam. — Huic autem rationi tantum innituntur = *Loc. cit.*, p. 165, Minor autem. — Valde autem ruditer = *L. c.*, p. 165, 2°, Minor. — Adhuc autem ad munimentum = *L. c.,* p. 169, sed si quis dicat. — Quod autem ulterius = *L. c.*, p. 162, Quarto. — Obiiciunt etiam = *L. c.*, p. 163, Quinto.

[4] Voyez le texte, p. 152, n. 1, et ici, à la note suivante.

[5] Haec igitur sunt quae in destructionem praedicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum Philosophorum rationes et dicta. Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis, nec coram pueris, qui nesciunt de causis arduis iudicare ; sed contra hoc scriptum scribat, si audet, et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios, qui veritatis sunt cultores, per quos eius errori resistetur, vel ignorantiae consuletur.

[6] F. Bruckmüller, *Untersuchungen über Sigers* (von Brabant) *Anima intellectiva*, München, 1908, a entrepris de soumettre à l'examen la doctrine de Siger sur l'âme intel-

La quatrième grande erreur visée par les condamnations de 1270 et 1277, est celle de la négation de la liberté humaine. Il est peu ordinaire, au XIIIe siècle, de voir accuser Aristote d'avoir méconnu l'existence de la liberté. Jean de Salisbury s'était fait cependant, au siècle précédent, l'écho très ferme de cette accusation [1]. Aujourd'hui encore on hésite sur ce qu'a été en ce point le véritable enseignement d'Aristote [2]. Quelques-uns voyant la place occupée par la théorie de la contingence dans les écrits du Stagirite sont portés à l'identifier avec celle de la liberté. La vérité semble que la tendance déterministe dont sont empreintes les conceptions d'Aristote s'étend aussi au domaine de la psychologie. D'autre part, dans le domaine de la morale et de la vie sociale, Aristote se rend compte des conséquences désastreuses de la négation de la liberté et semble vouloir en écarter le fatalisme. Quoi qu'il en soit, les averroïstes latins ont résolument accepté la suppression de la liberté psychologique, c'est-à-dire du libre arbitre dans les actions humaines tout en s'efforçant de sauvegarder les apparences [3].

Siger n'a pas écrit spécialement sur la question de la liberté dans ceux

lective en la comparant à celle d'Aristote, d'Averroès et de Thomas d'Aquin. Il a découvert, à l'inverse de ce que j'ai établi, que Siger constitue l'intellect humain comme individuel. L'entreprise n'est pas banale, et suppose une sagacité philosophique peu commune. On ne s'attend pas à ce que je relève ici semblables enfantillages. Toute la philosophie de cette thèse de doctorat, dédiée au Prof. von Hertling et approuvée par lui, se résume dans le désir de mettre un peu de baume sur la blessure, qu'à contre-cœur, j'ai dû faire à Baeumker, à propos des *Impossibilia* (supra, p. 121). Comme Hertling est le co-directeur de Baeumker pour les *Beiträge für Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* il a voulu offrir, sans doute, une petite compensation à son ami. Les circonstances atténuantes que plaide Bruckmüller en faveur de Baeumker (p. 10), et la déclaration de ce dernier que Siger, tel qu'il le comprend, diffère beaucoup du mien (supra, p. 127, n. 4), semblant renvoyer, quoique sans le dire, au secours apporté par Bruckmüller, tout cela témoigne, semble-t-il, d'une entreprise à trois, pour aboutir à une absurdité, analogue à celle dont Baeumker s'était jadis constitué le patron. La dissertation de Bruckmüller a peut-être paru aux auteurs responsables un petit chef-d'œuvre de diplomatie : elle n'est qu'un chef-d'œuvre de ridicule. Le plus à plaindre dans cette équipée est le jeune docteur. S'il arrive, un jour, à se faire une idée claire sur des matières qu'il a traitées sans les entendre, il regrettera, je pense, que l'on ait abusé de son inexpérience pour satisfaire à des intérêts qui n'ont rien de scientifique, ni même de très relevé.

[1] *De errore Aristotelis.* Sed tamen erravit, dum sublunaria casu — Credidit et fatis ulteriora geri. — Non est arbitrii libertas vera creatis. — Quam solum plene dicit habere Deum. *Entheticus,* vers 331-34. *Patr. lat.*, t. CXCIX, col. 983.

[2] Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II. Th., II. Abth., pp. 587-92 ; H. Hildebrand, *Aristoteles' Stellung zum Determinismus und Indeterminismus,* Chemnitz, s. d. ; H. Lecoultre, *Essai sur la Psychologie des actions humaines d'après les systèmes d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin*, Lausanne, 1883.

[3] La place occupée par cette théorie dans les propositions condamnées en 1270 et 1277, ne laisse pas de doute sur la réalité de cet enseignement chez certains philo-

de ses ouvrages que nous connaissons. Néanmoins, à l'occasion du cinquième sophisme des *Impossibilia*, il nous a donné une théorie assez complète de la façon dont la nécessité régit les actions humaines. L'auteur du *De necessitate et contingentia causarum* a aussi abordé, au cours de son traité, la question du libre arbitre ; et parce qu'il rattache ce problème à la théorie générale des causes, nous donnerons tout d'abord son exposé. D'ailleurs les deux traités, sur ce point comme sur d'autres, se rejoignent dans leur doctrine, et tendent à nouveau à confirmer l'identité de leur auteur.

Le *De necessitate* aborde le problème de la causalité volontaire à propos des causes *ut in pluribus*, contre lesquelles il a soulevé cette objection : ces causes produisant toujours leur effet lorsqu'elles ne sont pas empêchées, leur effet doit être nécessaire [1]. Notre auteur reconnaît que les causes *ut in pluribus*, en tant qu'elles ne sont pas empêchées, produisent leur effet nécessairement. Mais, dit-il, ce n'est pas là une simple nécessité, une nécessité absolue ; et il en est de même dans toutes les nécessités des causes présentes, c'est-à-dire du monde inférieur. Faute de comprendre cette distinction, les uns en sont venus à dire que toute cause qui produit son effet est nécessaire, et les autres qu'elle n'est pas nécessaire, car cela entraînerait la suppression du conseil et du libre arbitre. Mais ces erreurs viennent, dit notre auteur, de ce qu'ils ne comprennent pas notre distinction du nécessaire. Il donne alors quelques exemples qui ne touchent pas le fond du problème, parce qu'il s'agit de causalités physiques. Il indique ensuite en quoi ne consiste pas la liberté de la volonté, et en quoi elle consiste. D'abord, dit-il, il ne faut pas comprendre la liberté de la volonté dans ses opérations, comme si la volonté était elle-même la cause première de son vouloir et de son agir, capable de se porter vers des objets opposés sans être mue préalablement elle-même. La volonté ne passe pas au vouloir sans quelque appréhension d'objet. On remarquera que, par cette exclusion, l'auteur réduit la causalité dans les mouvements de la volonté à la motion exercée par les seuls objets appréhendés, comme si la puissance volontaire n'avait de sa nature aucune activité propre. La condamnation de 1277 a touché exactement cette doctrine. A cette formule, qui est celle de notre auteur : « L'âme ne veut rien, si elle n'est mue par un autre », la condamnation

sophes. Voyez les propositions 3, 4, 9 de 1270, supra, p. 111, n. 1 ; et les propositions de 1277, IIe Partie, p. 187, prop. 150-169. Plusieurs de ces propositions sont cependant susceptibles d'un sens acceptable, telles les propositions 162, 163, 169 qui ont été imputées à Thomas d'Aquin.

[1] IIe Partie, p. 117, ad secundum.

répond avec raison : « C'est une erreur, si on limite au seul objet appétible toute la raison du mouvement de la volonté » [1]. Notre auteur continue : La liberté de la volonté ne consiste pas davantage en ce que, quand la volonté est disposée à vouloir et que l'objet qui la meut est en disposition de la mouvoir, la volonté puisse parfois n'être pas mue : cela est impossible. Ainsi, quand la volonté est sous l'action exercée par son objet, elle ne peut pas ne pas vouloir, c'est-à-dire que son acte est nécessaire. La condamnation de 1277 a reproduit presque littéralement l'affirmation de notre traité [2]. Enfin, arrivant à une définition positive, le *De necessitate* nous dit : « La liberté de la volonté consiste en ceci que, bien que la volonté soit mue de temps à autre par certains motifs non empêchés, la nature de la volonté est telle que chacun des motifs aptes à mouvoir la volonté, peut être empêché dans l'exercice de son action, parce que la volonté veut par un jugement de la raison qui s'étend aux opposés ». Cette définition et les quelques explications dont elle est accompagnée ne laissent pas apercevoir nettement le fond de la pensée de l'auteur. Mais ce qu'il nous a déjà dit, à savoir que dans son acte la volonté n'est jamais libre, suffirait pour nous faire pressentir que cette définition de la liberté cache un piège ; et notre philosophe se charge lui-même ultérieurement de nous dévoiler toute sa pensée, lorsqu'il parle de la nécessité dans les causes *ut in pluribus* [3] auxquelles il a, ici même, identifié la volonté.

« La nécessité en vertu de laquelle, dit notre auteur, la cause *ut in pluribus* non empêchée n'a pas le pouvoir d'être empêchée pendant qu'elle ne l'est pas, ou ne peut pas ne pas produire son effet pendant qu'elle n'est pas empêchée, n'est pas une simple nécessité, mais une nécessité en un certain sens : non est necessitas simpliciter sed secundum quid. Le nécessaire, en effet, c'est ce à quoi il est impossible d'être autrement ; aussi l'impossible supprime le pouvoir de passer à l'acte, soit pour le présent, soit pour l'avenir, si bien que ce qui est présentement ou peut être dans le futur n'a pas la raison de simple impossible. Ce qui est indéterminé et peut être autrement dans le présent ou dans le futur n'est donc pas purement et simplement nécessaire, c'est un nécessaire pour un temps déterminé. Si donc

[1] IIe Partie, p. 187, n. 151.

[2] Non est hoc etiam libertas voluntatis *quod ipsa voluntate existente in dispositione illa, in qua nata est moveri* ad volendum, *et movente etiam existente in dispositionem in qua natum est movere,* possit aliquando non moveri voluntas. IIe Partie, p. 118. *Quod voluntate existente in tali dispositione, in qua nata est moveri, et movente manente sic disposito, quod natum est movere,* impossibile est voluntatem non velle. IIe Partie, p. 187, n. 160.

[3] IIe Partie, p. 127. Ulterius.

une cause qui n'est pas empêchée n'a pas le pouvoir de ne pas produire son effet quand elle le produit, ou si non empêchée, elle n'a pas le pouvoir de l'être au moment où elle ne l'est pas, ce n'est là qu'une nécessité transitoire et non une nécessité pure et simple, parce que cela ne supprime pas la puissance de pouvoir être autrement, et de l'être dans un autre temps »[1].

Ainsi, pas de doute, pour l'auteur du *De necessitate et contingentia causarum,* la volonté humaine est soumise à la condition générale des causes *ut in pluribus.* Ces causes, par définition, sont celles qui produisent ordinairement leur effet, mais non toujours, parce qu'elles peuvent être parfois empêchées. Quand elles produisent leur effet, elles le produisent nécessairement ; mais parce qu'elles ne le produisent pas toujours, ou ne produisent pas toujours le même, elles ne se meuvent pas d'une nécessité absolue, mais d'une nécessité relative. En tout cas, dans chacun de ses actes, la cause *ut in pluribus* est soumise à la loi de la nécessité temporaire. Le libre arbitre, pour notre auteur, est donc un mot vide de sens, et est employé pour désigner le seul fait de la contingence dans l'exercice de la volonté. La volonté pouvant s'appliquer à des actes opposés n'est pas soumise à la loi de la nécessité absolue, sinon elle ne produirait qu'une catégorie d'actes toujours identiques ; mais elle est soumise à la loi de la nécessité relative, en ce sens que ses actes divers sont, pour chaque cas, soumis à la loi de la nécessité.

Siger de Brabant, ainsi que nous l'avons dit, a touché, dans ses *Impossibilia*, la question de la liberté humaine, à l'occasion du sophisme qu'il propose sous cette formule : Parmi les actions humaines, il n'est pas d'acte mauvais que l'on doive prohiber à cause de sa malice, ou dont on doive punir l'auteur[2]. On verra comment Siger, arrivé à la question fondamentale de la liberté humaine, propose une doctrine de tout point identique à celle du *De necessitate et contingentia causarum*, jusque dans la littéralité de ses formules.

Dans la solution du sophisme indiqué, Siger traite l'ensemble de la question relative au problème du mal dans les actions humaines. On peut réduire l'exposé de sa doctrine à quatre thèses bien caractérisées. Qu'est-ce qu'une action humaine mauvaise ? Quel est son rapport à la cause première ? Le législateur doit-il la punir ? La volonté humaine est-elle nécessitée à l'accomplir ?

[1] Pour que le texte latin fût correct, on devrait lire, p. 127, 5e ligne du bas de la page ; *aliquale, et habet ;* et p. 128, 2e ligne du haut : *tempore indeterminato.*

[2] IIe Partie, p. 86, v.

La définition de l'acte bon et de l'acte mauvais chez Siger est déjà caractéristique. L'acte bon est celui qui est conforme à la droite raison, l'acte mauvais est celui qui ne l'est pas. Quant à la droite raison, c'est celle qui se conforme au bien de l'espèce humaine [1]. Ainsi la bonté et la malice de l'action ne sont tirées ni de la nature de l'acte, ni de son rapport avec l'ordre général de l'univers. L'acte mauvais est celui, et celui-là seul, qui porte atteinte à l'intérêt de l'espèce [2].

Comment l'acte humain mauvais est-il possible alors que la cause première, de laquelle tout dépend, est bonne et parfaite ? L'action humaine est mauvaise par la déficience de la raison. La raison cède et pèche sous l'action d'un agent qui la sollicite et l'entraîne. C'est à son imperfection que se ramène le mal. Quant à l'agent qui a été l'occasion, le fait de sa présence et son action se ramènent à la cause première [3].

Mais, s'il en est ainsi, le Premier Proviseur du monde, pour parler comme Siger, a introduit le mal dans l'ordonnance de son plan. Comment peut-il dès lors vouloir qu'il soit puni ?

Siger nous répond : Dieu a ordonné dans son œuvre des actes mauvais qui se réalisent par la défaillance de la raison et de la volonté et non par défaut de sa propre causalité, et il veut néanmoins qu'on punisse ces actes. La raison en est que le Premier Principe ordonne et le bien de l'homme et le bien des êtres qui font faillir la raison. En tant qu'il ordonne le bien de l'homme, il veut que les législateurs humains punissent les actions mauvaises, car ce sont eux qui sont les proviseurs du bien humain ou de la cité, c'est-à-dire d'un bien particulier. Dieu est le Proviseur Universel et pourvoit au bien des différents êtres, mais ne peut empêcher les conflits qui résultent de la présence d'intérêts contradictoires dans son œuvre, puisque son administration s'étend à des ordres de choses contraires [4].

Mais, avait objecté Siger lui-même, ce que l'homme veut et fait nécessairement ne doit pas être l'objet d'un châtiment. Or, l'homme agit sous l'empire de la nécessité [5]. Ici nous touchons au point fondamental de la doctrine du maître sur la négation de la liberté humaine. Siger, pour résoudre la difficulté, se garde bien de nous répondre que l'homme est

[1] IIe Partie, p. 87.

[2] De ce principe découlent des conséquences comme celles exprimées par les propositions 205 et suivantes, condamnées en 1277. *L. c.*, p. 190.

[3] *L. c.*, p. 87. Et secundo.

[4] *L. c.*, p. 88. Quinto. Là même doctrine est touchée par Siger dans le *De Anima intellectiva*, IIe Partie, p. 163.

[5] *L. c.*, p. 87. Praeterea. Homo.

libre et qu'en conséquence il est responsable de ses actions. Siger, en toute cette affaire, ne prononce pas une fois le mot de liberté et de responsabilité. Pour lui, l'homme est toujours soumis à l'action de la nécessité. La seule question qui se pose est de distinguer entre nécessité et nécessité. L'exposé de sa théorie est d'ailleurs on ne peut plus net et plus explicite.

On peut distinguer trois formes de nécessaire par rapport à la volonté humaine. La première est la nécessité de coaction. Ce serait celle qui parviendrait à mouvoir la volonté malgré elle. Mais une telle nécessité est impossible ; et si elle tombe sur une action humaine, on ne saurait punir cette action puisque la volonté ne l'a pas produite. Une seconde forme de la nécessité pour la volonté et l'action humaines serait celle qui se produirait si l'homme se déterminait à vouloir pour une cause qui ne peut être empêchée. Dans ce cas, il serait vain de punir. La punition, en effet, a pour but d'arrêter l'action d'une cause qui incline l'homme à vouloir. Un troisième mode de nécessaire est celui où l'acte humain est produit sous l'action d'une cause qui peut être empêchée. L'acte humain, toutefois, se produit nécessairement si la cause n'est pas empêchée, car tous les effets sont nécessaires par rapport aux causes qui les produisent. Ainsi, on peut mourir ou pour avoir absorbé des aliments trop chauds, ou bien parce que l'être vivant est composé d'éléments contraires qui le rendent corruptible. Dans la seconde hypothèse, qui est le second mode de nécessaire, on ne peut obvier à la cause d'où découle l'effet. Il en est autrement dans l'autre cas, quand l'action nuisible de la cause peut être combattue et supprimée. C'est là le troisième mode de nécessaire, ou nécessaire conditionnel, celui qui régit les actions humaines, et n'empêche pas qu'on puisse les punir. Car bien que l'action humaine se produise nécessairement si la cause est posée, cependant, parce que ni cette cause ni son effet ne sont nécessaires de soi, étant donné qu'il est possible de leur opposer des obstacles, on peut, dans de tels cas, punir les actions humaines. Les persuasions et les punitions sont justement les obstacles ou médicaments destinés à empêcher l'action des causes qui entraînent l'homme vers le mal [1].

On voit que de semblables solutions apportées au groupe de problèmes soulevés par la présence du mal moral ne sont qu'un grossier déterminisme qui n'entre pas même dans le fond des questions. Car, pour ne toucher qu'un seul point, qui ne reconnaît que les pénalités dont la société menace les délinquants ne sont pas un obstacle suffisant pour empêcher l'homme de commettre le mal, puisqu'il y a des criminels ? Dès lors, le délinquant

[1] *L. c.*, p. 89. Ad quartam.

qui connaît la pénalité encourue tombe dans le second mode du nécessaire, celui où la cause inclinant au mal ne peut être annulée. Or, d'après Siger, il est inutile de punir ce qui ne peut être évité. En tout cas, l'aveu que les actions humaines sont toujours régies par la nécessité, est formel chez Siger, et il équivaut à la négation catégorique de l'existence du libre arbitre dans l'homme, et cette doctrine s'identifie avec celle que l'auteur du *De necessitate* nous a déjà exposée.

Telles sont les doctrines authentiques de Siger de Brabant. Au cours de leur exposition, nous avons eu soin de les confronter avec un grand nombre de propositions condamnées en 1277. On a pu voir que les groupes principaux d'erreurs qui constituent le fond des condamnations de 1270 et 1277 se trouvent formellement dans les écrits de Siger, ou se rattachent visiblement à son péripatétisme averroïste. Cela nous met loin, on le reconnaîtra, d'un Siger de Brabant thomiste, tel que Le Clerc [1] et surtout Hauréau [2] l'avaient d'abord conçu sur des données externes, plus apparentes que réelles [3].

[1] *Histoire littéraire de la France,* t. XXI, pp. 102, 112, 126, où Le Clerc qualifie Siger de « thomiste » et « docteur thomiste ».

[2] « Sa doctrine est au fond le pur thomisme ». *Histoire de la Philosophie scolastique,* Seconde Partie, t. II, p. 132.

[3] C. Cipolla avait cherché à maintenir cette position en ajoutant à d'autres arguments celui de la similitude de la démonstration de l'existence de Dieu chez saint Thomas et chez Siger de Brabant. *Giornale storico*, VIII, p. 101 et suiv. Seulement, ce point n'était pas spécifique pour opposer un péripatéticien averroïste, comme Siger, à un péripatéticien chrétien, comme saint Thomas, car ils admettent l'un et l'autre la preuve d'Aristote pour démontrer l'existence de la cause première. Hauréau, en présence de diverses données historiques, fut conduit à voir dans Siger un des condamnés de 1277. Mais il n'a pas jugé à propos de nous faire connaître ce qu'il pensait relativement à l'ancien thomisme de Siger. *Histoire littéraire de la France,* XXIX, 1885, p. 333 et suiv. ; *Journal des Savants*, 1886, p. 176 et suiv., et *Histoire littéraire de la France,* XXX, 1888, p. 270 et suiv. ; *Notices et extraits de quelques manuscrits*, V, pp. 88, 98 et suiv. Le jugement de Hauréau était on ne peut plus prématuré quand il écrivait : « Siger est maintenant bien connu ». *Journal des Savants, l. c.*, p. 177. Denifle-Chatelain fournirent, en 1889, le premier renseignement établissant la théorie averroïste de Siger sur l'unité de l'intellect d'après l'examen du *De Anima intellectiva.* Mais leur communication était on ne peut plus sommaire, à raison du peu de place qu'ils pouvaient accorder à cette question dans leur publication. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 487. Baeumker, en publiant les *Impossibilia*, mais en les interprétant de la façon que nous avons signalée, ne pouvait y trouver de traces notables d'averroïsme, aussi écrit-il : Von dem specifischen Averroismus Siger's giebt unsere Schrift keine sonderlich hervorstehenden Belege. *Die Impossibilia*, p. 193. Il existe cependant dans les *Impossibilia* des preuves manifestes d'averroïsme, et elles sont dans les réponses aux sophismes. Nous les avons mises en évidence dans l'exposé des doctrines de Siger de Brabant.

On attend sans doute de nous, maintenant que nous connaissons les œuvres et les doctrines de Siger, un jugement sur sa valeur et son rôle comme philosophe.

Nous pouvons d'abord pressentir l'opinion de ses contemporains sur ce sujet. Les renseignements sont rares, il est vrai : peu de penseurs dans la seconde moitié du XIIIe siècle eussent voulu tenter l'éloge d'un maître dont les doctrines avaient causé un véritable scandale ; seul quelque écolier du quartier de Garlande aurait pu louer Siger avec enthousiasme et sans réticence. Néanmoins, plusieurs données nous ont été conservées qui parlent assez haut en faveur de la réputation que Siger s'était acquise dans le monde des écoles. Nous signalons seulement pour mémoire le fait que l'un des manuscrits des œuvres de Siger, le qualifie de Siger le Grand [1], car ce n'est là peut-être qu'une anomalie d'écriture. Par contre, Gilles de Lessines, un dominicain parisien, en envoyant à Albert le Grand, en 1270, la liste des propositions soutenues par les maîtres averroïstes, appelle ces derniers « ceux qui sont réputés les plus éminents en philosophie » [2] ; et Siger est incontestablement au premier rang parmi les professeurs désignés. Pareillement, le rapprochement qu'un esprit aussi éclairé et aussi libre que Pierre Dubois, fait entre le nom de Siger et ceux d'Albert le Grand, de Thomas d'Aquin et de Roger Bacon, témoigne, qu'à son avis, le maître brabançon avait rang parmi l'élite intellectuelle de son siècle [3]. Le titre de *precellentissimus* qu'il lui décerne est lui-même très significatif [4]. Enfin Dante, en plaçant le maître parisien dans la pléiade des grandes intelligences qui illuminent les espaces paradisiaques et dont Thomas d'Aquin fait entendre l'éloge [5], traduit sous une autre forme, mais avec plus de relief encore, la même pensée d'estime que nous trouvons chez Pierre Dubois.

[1] Paris, *Bibl. Nation.* lat. 16222. On lit à la table : Quedam determinatio Sygeri magni de Brabancia de eternitate mundi si qua sit.

[2] Supra, p. 107 ; IIe Partie, p. 29.

[3] *De recuperatione Terre Sancte*, éd. Langlois, pp. 60-61, 65.

[4] Voy. p. 141, n. 6. Pour juger de la portée de cet éloge, il ne faut peut-être pas oublier que le règne de Philippe le Bel fut témoin d'une recrudescence d'Averroïsme à Paris. Jean de Jandun et Marsile de Padoue, les défenseurs des prétentions royales, étaient des averroïstes notoires. Dans le procès fait à Avignon, en 1310, contre la mémoire de Boniface VIII, on porta contre lui de nombreuses accusations qui s'identifient avec l'averroïsme de Siger de Brabant, ainsi que l'a clairement établi K. Wenck dans son article : *War Bonifaz VIII. ein Ketzer ?* (*Historische Zeitschrift*, t. 94, pp. 1-68). Mais je suis très sceptique sur l'averroïsme de Boniface VIII, tandis que je le suis moins sur celui de l'entourage du roi de France. Je crois bien que ce sont les agents de Philippe le Bel qui ont projeté leur propre averroïsme sur la mémoire du pape haï et disparu.

[5] *Paradiso*, Canto X.

Si les témoignages sont rares, et nous en avons tout à l'heure indiqué la raison, ils sont catégoriques et autorisés.

Mais, les écrits de Siger nous donnent-ils la même impression que les jugements de Pierre Dubois et de Dante ? Nous mettent-ils en présence d'une personnalité philosophique ?

Il n'y a pas lieu de se demander quelles sont les qualités littéraires de Siger de Brabant. Chez lui, comme chez la plupart des autres penseurs de son temps, la forme est entièrement sacrifiée à l'idée. Les travaux de Siger et des autres scolastiques sont essentiellement techniques, et ils ne laissent place à aucune amplification littéraire. Les seules qualités qu'on soit en droit d'en attendre sont l'ordre, la clarté et la précision. A ce point de vue Siger est remarquable. Les questions qu'il traite sont ordonnées avec beaucoup de méthode. Bien qu'il ne s'explique pas sur les raisons qui président à la distribution des parties et des arguments, il est aisé de voir qu'elles sont l'œuvre d'un esprit très pénétrant, rompu aux disputes de l'école. Siger possède une grande habileté à mettre en évidence les preuves qui favorisent ses théories ainsi que les difficultés les plus topiques qui atteignent ses adversaires. Son langage scientifique est surtout caractéristique par sa concision et sa clarté. Rien n'est à la fois plus sobre et plus nerveux que ses raisonnements. Ses formules, comme ses déductions, sont mathématiques. Le style et la manière de Thomas d'Aquin, pourtant si précis et si sobres, paraissent littéraires et très amples lorsque l'on passe de l'un à l'autre maître. Une pareille concision devrait, semble-t-il, amener quelque obscurité dans des questions souvent subtiles ou abstruses. Il n'en est rien cependant. Sans doute, des lecteurs non initiés à la philosophie médiévale et à sa langue, trouveraient que quelques-uns des écrits de Siger de Brabant sont d'exaspérants grimoires. En cela ils se tromperaient, comme quiconque voudrait juger d'une science technique compliquée sans l'avoir préalablement étudiée. La qualité dominante de l'esprit de Siger, croyons-nous, c'est la finesse. Il déploie un art étonnant à établir les thèses les plus hardies sans heurter, évitant de formuler les conséquences désastreuses qui en découlent, si bien que des spécialistes ont pu passer devant quelques-unes de ses théories extrêmes sans saisir ce qui se trouve au fond.

L'érudition scientifique de Siger de Brabant ne s'étend guère au delà d'Aristote et d'Averroès. Les renseignements littéraires que nous a déjà fournis Thomas d'Aquin l'établiraient à eux seuls, si nous ne savions encore que l'ambition de Siger était de reproduire exclusivement la pensée d'Aristote. Il a réussi dans cette tâche, car sa langue, sa méthode, la direction de ses solutions sont un effort saisissant pour se rapprocher de son

modèle. C'est à ce point de vue que Siger caractérise véritablement une direction intellectuelle de son siècle, très limitée sans doute, mais très originale.

Toutefois, l'originalité de Siger est relative. Elle naît de la diversité de position prise par lui à l'encontre de celle qu'adoptèrent ses contemporains. En soi, la pensée de Siger est l'une des moins originales et des moins indépendantes du XIIIe siècle. Elle est asservie, et par principe, à Aristote et à Averroès. Albert le Grand et Thomas d'Aquin, malgré leur respect pour les grandes autorités philosophiques, surtout pour Aristote, agitent et résolvent les problèmes pour leur compte personnel, et leur donnent les solutions que la vérité comporte à leurs yeux. Rien de semblable chez Siger. Il se résigne à constater les difficultés que soulèvent ses solutions sans songer un instant à les modifier. Aussi quelques-unes des graves théories qu'il expose, telles celles de l'unité de l'intellect et de la nécessité dans les actions humaines, ne satisfont-elles pas aux difficultés élémentaires du problème. Siger est donc à la fois extrêmement audacieux, et très peu indépendant. Son audace est dans l'affirmation de théories antichrétiennes qui sont le scandale de ses contemporains ; son asservissement est dans le parti pris de ne s'écarter en rien de la pensée d'Aristote et d'Averroès, et de ne chercher pas à la faire progresser [1].

Cette attitude chez un philosophe qui se disait chrétien, commune d'ailleurs à plusieurs autres, soulève le curieux problème de savoir sous quelle influence les averroïstes avaient été conduits à adopter une position si étrange en apparence. Nous avons entendu Siger placer l'enseignement de la foi au-dessus de tout et déclarer y adhérer fidèlement. Il nous a appris, d'autre part, et démontré à sa façon, que la raison de l'homme démontre scientifiquement des vérités philosophiques qui sont la négation de l'en-

[1] Dans une recension, d'ailleurs très bienveillante, de la première édition de ce livre, Achille Luchaire, trouve ma distinction bien subtile. « On avouera, écrit-il, que l'*asservissement* de Siger à la pensée d'Aristote, quand il s'agissait d'en affirmer les tendances antichrétiennes en plein XIIIe siècle, en face de l'Église triomphante et de l'Inquisition déjà organisée, était, au contraire, un acte de courage et d'indépendance au premier chef. » *Revue critique*, 1900, p. 85. Je n'ai pas nié cela, puisque j'ai qualifié d'audacieuse l'attitude de Siger au point de vue ecclésiastique. Mais, il ne faudrait cependant pas en exagérer l'héroïsme. Les averroïstes en général et Siger de Brabant en particulier avaient soin de couvrir leurs audaces doctrinales de cette déclaration qu'ils récitaient les opinions d'Aristote, mais n'en défendaient pas la vérité, ce qui était d'un héroïsme un peu prudent. Karl Wenck me paraît autrement dans le vrai quand il pense que les tenants de l'averroïsme n'avaient aucun goût pour le martyre : Niemals aber findet man in all dieser Zeit bei den Bekennern des Averroismus eine Neigung zum Martyrium. *Historische Zeitschrift*, t. 94, p. 37.

seignement révélé. Que faut-il conclure de ces affirmations contradictoires? Siger et ses collègues en averroïsme croyaient-ils trouver dans ces déclarations incohérentes une solution qui satisfaisait à des convictions religieuses et à des convictions philosophiques également sincères? ou bien, un semblable procédé n'était-il qu'un expédient destiné à pallier une absence de foi et à échapper aux censures et aux poursuites ecclésiastiques? C'est ce qu'il serait sans doute intéressant de savoir.

Nous avons indiqué, au début de cette étude, les conditions générales qui avaient présidé au développement de la civilisation de l'Europe jusqu'au sortir de l'Humanisme. Nous avons insisté sur ce fait que la civilisation occidentale n'était au fond qu'un travail d'absorption des anciennes civilisations gréco-romaines. Pendant cette période millénaire, deux éléments sont en présence : l'élément absorbant, faible, informe, qui est le milieu social européen ; l'autre, l'élément informant, produit stable et achevé, résidu dernier de longues élaborations dans des sociétés puissantes et fécondes. La tendance des anciennes formes civilisatrices a été de se ressusciter et de revivre de toutes pièces. L'Empire et le droit romain, la philosophie grecque, la littérature et l'art antiques ont présenté ce même phénomène de chercher à renaître dans leur intégrité primitive, et cela à raison de leur supériorité relativement au milieu européen en voie de formation. Une puissance cependant s'opposait à ces renaissances fatales et sans correctif : l'Eglise, qui s'en faisait à la fois l'instrument propagateur et la puissance modératrice. C'est ainsi qu'elle avait rétabli l'Empire et combattu son autocratie, propagé la science antique et posé une barrière à ses erreurs. Au temps seul de l'Humanisme et de la Renaissance les hommes d'église favorisèrent les lettres et l'art antiques sans pressentir les dangers que dissimulait l'esthétique payenne, et l'on paya chèrement ce manque de clairvoyance.

Cependant, malgré les efforts de l'Eglise pour atténuer les dangers de l'introduction d'Aristote au XIIIe siècle, des esprits se rencontrèrent sur lesquels la vue de l'ancienne civilisation intellectuelle exerça une assez grande fascination pour qu'ils n'en pussent plus détacher leur regard. L'effort gigantesque d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin pour christianiser la science grecque, laissa un groupe de penseurs hors de la sphère de leur action ; ce furent les averroïstes. La présence de ces derniers témoigne donc de la puissance attractive que la pensée antique développait en pénétrant l'âme de l'Europe médiévale. Il était inévitable qu'un certain nombre d'intelligences la subissent sans réserve. Sans doute des

philosophes aussi avertis que Siger de Brabant ne pouvaient ignorer les graves difficultés qui militaient contre les solutions de plusieurs théories fondamentales d'Aristote. Néanmoins, on peut croire que, tout compte fait, ils trouvaient encore plus rationnel de s'y rallier en tout, et il est visible que ce qui les lie le plus fortement, ce sont les anneaux de fer de la métaphysique d'Aristote, qu'ils ne tentent ni de briser ni d'élargir. Ce serait donc se tromper, pensons-nous, que de chercher à interpréter la position des averroïstes du XIIIe siècle par des causes secondaires, comme une simple préoccupation, par exemple, de faire échec aux grands philosophes chrétiens, à Albert le Grand et à Thomas d'Aquin.

Mais ce point établi, peut-on dire que la profession de foi des averroïstes, à côté de doctrines qui en étaient la négation, fût sincère ? On pourrait le soutenir sans trop d'invraisemblance. Si l'on considère, d'une part, que nous sommes en présence d'hommes d'église, quoique de la moindre catégorie, et que, de l'autre, les averroïstes font des déclarations formelles d'adhérer à l'enseignement ecclésiastique, il semblerait légitime de les en croire sur parole ; et ils pouvaient eux-mêmes, le jour où leur orthodoxie était mise en cause, exciper de leurs incessantes déclarations. Mais il n'en restait pas moins que leurs convictions scientifiques et religieuses étaient ostensiblement en conflit, et l'on était en droit de leur demander lesquelles ils étaient disposés à sacrifier. A s'en tenir à leurs écrits philosophiques, c'est-à-dire à la seule forme connue de leur activité, il ne semble pas qu'ils fussent d'humeur à modifier leurs théories scientifiques, et il était dès lors légitime de conclure que leur foi religieuse était au moins assez faible sinon entièrement fictive [1]. Si nous retrouvions dans

[1] A propos de ce jugement, A. Luchaire me demande ce que j'en sais? et il ajoute : « Il y a eu de tout temps des penseurs qui ont su concilier, nous ne disons pas seulement la pratique, mais la croyance chrétienne avec la spéculation philosophique la plus hardie. Comment affirmer que Siger n'est pas de ceux-là ? » *Revue critique,* 1900, p. 85. — Ce que j'en sais ? J'en sais seulement ce qu'en a écrit Siger de Brabant. Il a écrit qu'il faut adhérer non à « la croyance chrétienne », mais à l'enseignement de l'Eglise catholique, ce qui est déjà plus précis. D'autre part, il a enseigné des doctrines qui sont non « une spéculation philosophique la plus hardie », ce qui ne dit rien, mais la négation formelle de cet enseignement ecclésiastique auquel il déclarait falloir adhérer. Comment pouvait se faire sincèrement cette conciliation dans l'esprit d'un homme éclairé, je ne le comprends pas, et mon critique qui semblait le comprendre a négligé de me l'apprendre. J'entends mieux l'interprétation de Jules Soury, et elle exprime sans doute l'attitude réelle de Siger ; mais peu de personnes, je le crains, trouveront qu'elle est aussi naturelle à adopter pour le commun des hommes : « Il est toujours loisible, selon nous, de confesser au moins des lèvres, à côté des vérités scientifiques, des vérités de foi, d'ordre théologique, et Siger en particulier n'y a jamais manqué ». *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes,* LX (1899), p. 671.

dans les écrits averroïstes quelques-unes des propositions condamnées en 1277, par exemple, que la théologie repose sur des fables, qu'elle n'apprend rien, que les sages du monde sont les seuls philosophes [1], l'illusion ne serait guère possible sur ce qui constituait la pensée intime des averroïsants parisiens. Mais la littérature averroïste nous est encore trop peu connue pour pouvoir établir que des propositions de cette catégorie, visées en 1277, ont été effectivement enseignées dans leur teneur littérale. Elles peuvent n'être que des inductions tirées par les juges de 1277, ou des propos qui circulaient parmi la population scolaire, et que les maîtres se seraient empressés de désavouer. A en juger par les précautions et les atténuations de Siger de Brabant, nous sommes peu portés à croire qu'ils aient été assez téméraires pour déclarer en toutes lettres « que la loi chrétienne a ses fables et ses erreurs comme les autres religions, qu'elle est un obstacle à la science » [2]. Néanmoins, on ne peut méconnaître que, sous le bénéfice de ses restrictions ordinaires, Siger de Brabant ne soit allé lui-même très loin. C'est ainsi que, dans son *De aeternitate mundi*, il place les théologiens à côté des poètes parce que les uns et les autres admettent la fable de la création [3]. Nous l'avons vu aussi ne pas hésiter en face de la conception du retour cyclique des choses dans lequel est englobé le christianisme lui-même [4]. Enfin Thomas d'Aquin, dans un sermon universitaire prononcé le jour de la Toussaint, lors de son second séjour à Paris, accuse formellement les averroïstes, qu'il qualifie de *novi argumentatores*, de condamner la pauvreté et la virginité chrétiennes [5]. On verra, d'ailleurs, au chapitre suivant, que l'état moral de l'Université, même dans

[1] IIe Partie, p. 176, n. 1-7 ; p. 189, n. 180-83.

[2] *L. c.*, p. 189, n. 180-81.

[3] *L. c.*, p. 139.

[4] Supra, p. 171.

[5] Sunt novi argumentatores qui nesciunt quid dicunt. Ipsi dicunt quod virtus consistit in medio, et ita omnia renuntiare et virginitas non sunt de genere virtutum, quia non sunt in medio. Dicit Philosophus : inexperti ad pauca respicientes facile enuntiant. Non oportet quod sit in medio secundum quantitatem, sed secundum rectam rationem. Dicit Philosophus in quarto Ethicorum, quod magnanimus magnitudine est in extremis, sed eo quod ut oportet est medius, quia est magnanimus, ubi debet secundum quod debet, et propter quod debet. Philosophi omnia sua deposuerunt, ut possent vacare philosophiae et continenter vixerunt. Si hoc fuit apud Gentiles, bene debet esse in Christianis. Sed si vir vellet continere quando mulier petit debitum, hoc esset vitiosum ; sed in virginitate est summa virtus. Igitur Apostoli acquisierunt regnum paupertate. Cette reportation de sermon est dans le ms. 36, latini, classe VI de la Marciana de Venise, fol. 195v. Elle a été éditée par Uccelli, *Sermoni inediti dell' angelico dottore san Tommaso d'Aquino*, dans *Il genio*

la faculté de théologie, était tel qu'il nécessita, en 1272, une épuration vigoureuse [1].

Après semblables constatations, ceux qui voudraient voir dans l'averroïsme une forme déguisée de la libre pensée, s'attachant sur le visage le masque d'orthodoxie qu'imposaient à des clercs leur tonsure et leur bénéfice ecclésiastique, et plus encore l'autorité intransigeante de l'Eglise, ceux-là ne seraient peut-être pas des calomniateurs de Siger de Brabant et de ses pairs. En tout cas, les contemporains orthodoxes des averroïstes et l'Eglise elle-même les ont ainsi jugés [2].

Quoi qu'il en soit, nous devons particulièrement retenir de ces observations le fait constant que Siger a insisté, au cours de son enseignement philosophique, pour sauvegarder les droits de l'orthodoxie. On peut avoir

cattolico di Reggio-Emilia (1875) et tirage à part sans lieu ni date, p. 38. Les théories averroïstes visées ci-dessus par saint Thomas et relatives à la pauvreté et à la virginité correspondent à plusieurs propositions condamnées en 1277. IIe Partie, p. 190, prop. 208-212.

[1] Je signale pour mémoire l'affirmation de quelques auteurs qui sont portés à voir dans les averroïstes une sorte de société secrète. Voigt, par exemple, écrit : Es scheint, dass die Averroisten eine Art Geheimbund bildeten, der entweder durch stilles Einverständnis und gewisse Stichworte zusammen hielt oder auch in seiner Verzweigung und in seiner Stellung neben der Kirche an das Freimaurer- und Logenwesen wenigstens erinnern mag. *Die Wiederbelebung,* I, p 89. Les averroïstes n'ont pas constitué une société secrète, mais les circonstances les ont conduits à dissimuler leur enseignement, voire même à en faire l'objet de conventicules secrets. Cela eut lieu, à Paris, où est confiné l'averroïsme de ce temps-là, entre 1270 et 1277. Les polémiques publiques et surtout la condamnation de 1270 obligèrent les averroïstes à se dissimuler. On a d'ordinaire induit ce fait de l'apostrophe adressée par saint Thomas aux averroïstes (nous savons maintenant qu'elle était adressée à Siger de Brabant en personne) à la fin de son *De unitate intellectus ;* mais le texte n'a pas cette portée. Non loquatur in angulis, nec coram pueris, qui nesciunt de causis arduis judicare ; c'est-à-dire qu'il ne se contente pas de parler en privé ou devant ses seuls écoliers. Le défi porté par Thomas semble avoir été accepté. Nous savons, en effet, par Gilles de Lessines, qu'au cours de 1270, les propositions, qui devaient être condamnées à la fin de cette année, étaient soutenues par les maîtres averroïstes dans les disputes publiques (supra, p. 105), et ce scandale amena leur condamnation (p. 110). A raison des graves pénalités attachées à la condamnation, les averroïstes durent nécessairement se dissimuler. Nous en avons la preuve dans le décret du 2 septembre 1276, porté par l'université contre les conventicules secrets de certains maîtres et dont nous parlerons au chapitre suivant. La condamnation de 1277 devait ruiner, pour un temps du moins, l'averroïsme parisien.

[2] Il n'est venu à l'idée d'aucun des nombreux critiques qui se sont occupés de la première édition de cet ouvrage de découvrir que Siger de Brabant n'était pas averroïste. Cet honneur était réservé à Bruckmüller dans la dissertation signalée plus haut, et venue au monde sous le patronage scientifique de Fr. v. Hertling. Bruckmüller réunit en deux pages les textes où Siger fait ses déclarations ordinaires qu'il ne fait que réciter les philosophes, etc., et faisant abstraction de toutes les données historiques que nous possédons

des doutes sur ses pensées secrètes, il n'en existe pas sur les déclarations formelles qu'il a fait entendre, et cela nous aidera à mieux pénétrer quelques-uns des points obscurs que nous avons à examiner dans la suite de son histoire.

sur Siger et l'averroïsme, déclare que je n'ai pas établi que Siger fut averroïste (p. 170), et que, en prétendant cela, je l'ai calomnié (p. 12). Bruckmüller a plutôt la plaisanterie lourde. S'il avait seulement su lire les textes qu'il cite, il y aurait vu la condamnation de ses prétentions d'innocenter Siger. On trouvera les principaux de ces textes plus haut, p. 150, n. 2. La seule réponse à faire à Bruckmüller et à ses patrons est celle que saint Thomas faisait à Siger et je les y renvoie (supra, pp. 151-52).

CHAPITRE VIII.

SIGER DE BRABANT

ET LES

TROUBLES UNIVERSITAIRES

1271-1276

La condamnation du 10 décembre 1270 et les écrits d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin contre les averroïstes, mettaient Siger de Brabant et ses partisans dans une situation critique. L'opposition latente entre le groupe des averroïsants de la faculté des arts et les autres membres de la même faculté semble avoir pris un caractère aigu, et créé deux partis ennemis à la suite des événements de 1270.

Les documents dont nous disposons pour retracer l'histoire des six années qui précèdent la grande condamnation du 7 mars 1277, nous permettent aisément, malgré leur petit nombre, de suivre le développement de la crise que traverse l'Université de Paris, due à la présence et à l'action de Siger de Brabant et de la minorité averroïste. L'acte d'arbitrage du légat Simon de Brion, du 7 mai 1275, qui nous fournit le récit des troubles pendant les trois années qui l'ont précédé, n'indique pas expressément que les divergences doctrinales aient été la cause des querelles intestines qui amenèrent la faculté des arts à deux doigts de sa ruine [1]. Mais d'autres docu-

[1] La préoccupation du légat étant surtout de rétablir l'unité matérielle de la faculté des arts, il semble avoir évité à dessein de toucher à ce qui pouvait renouveler le conflit. Il n'y réussit pas, il est vrai, puisque la condamnation du 7 mars dut finalement résoudre

ments synchroniques, émanés de la majorité de la faculté des arts, ne nous laissent pas de doute sur les causes véritables du conflit ; elles étaient dues à la diversité d'attitude des maîtres ès arts à l'égard de la foi ; la minorité averroïste maintenant la position que nous avons constatée chez Siger [1], la majorité conformant, au contraire, son enseignement à celui de l'Eglise.

On peut trouver le premier signe de l'effervescence des esprits en cette matière dans certaine question proposée à Thomas d'Aquin à l'occasion d'une de ses questions quodlibétiques, celle qui fut tenue aux approches de Noël 1270, ou plus probablement aux environs de Pâques 1271, en tout cas peu après la condamnation du 10 décembre [2].

Le doute soumis au jugement de Thomas d'Aquin était celui-ci : Doit-on éviter les excommuniés lorsque les gens compétents ont des opinions diverses sur leur excommunication ? [3] Il est aisé de reconnaître dans une semblable question la conséquence de l'excommunication portée par Etienne Tempier, le 10 décembre, contre les professeurs averroïstes [4]. Les adversaires de ces derniers voulurent tirer la conclusion que comportait

la question de principe. Le légat laisse d'ailleurs entendre que les questions doctrinales n'étaient pas étrangères aux troubles soulevés dans la faculté des arts : Sperantes,... statum facultatis ipsius, jam pro magna sui parte divulse, proh dolor, et collapse, per rationabilis ordinacionis semitas reformare, ut, fomite discordie a facultate predicta radicitus extirpato, motus quos juvenilis fervor consuevit aliquociens effrenare mansuetudo benigna mitiget, evitentur scandala, injurie, rancores, odia, rerum dispendia, pericula personarum et animarum exicia relegentur, subcrescat caritas in studii tranquillitatis radicata virgulto, et *moderna curiositas que plus solito innumeras multiplicat questiones*, labirintum declinans litium, quibus pro minimo, dum affectus imperat rationi, se aliquociens insolenter immergit ad prosequendum debite operationis officium vacet penitus et intendat. Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, pp. 522-23.

[1] Voy. p. 151.

[2] Il s'agit de la quatrième dispute quodlibétique. On doit la placer à Noël 1270 ou Pâques 1271. Voy. p. 86. Il est peut-être plus probable qu'elle tombe vers Pâques de 1271. On comprend qu'après la condamnation du 10 décembre 1270, les esprits se soient échauffés de part et d'autre et que l'on ait agité la question à laquelle nous faisons allusion. On l'aura ainsi proposée aux disputes de Pâques 1271. D'autre part, si Thomas a dû omettre une grande dispute, c'est peut-être à Noël 1270, cette année l'ayant vu déployer une très grande activité. Mais ce ne sont là que de faibles indices. La dispute aurait pu avoir lieu en décembre 1270, après la condamnation du 10 du même mois.

[3] Utrum debeant vitari illi excommunicati circa quorum excommunicationem est apud peritos diversa sententia ? *Quaest. quodlib.*, quodl. IV, a. XIV, *Opera*, t. XV, p. 441.

[4] Cela résulte des faits suivants : 1° la proximité de temps entre le moment où la question est posée et la condamnation du 10 décembre 1270 ; 2° la question est agitée dans l'Université de Paris ; 3° elle est agitée *apud peritos*, et on l'interprète diversement ; 4° Thomas dit : in tali casu magis est standum sententiae iudicum, nisi forte sit per appellationem suspensa (*l. c.*, p. 442), ce qui indique qu'il s'agissait d'une sentence épiscopale dont on pouvait appeler au Pape.

l'acte épiscopal, et faire le vide autour des chaires d'où descendait un enseignement antichrétien et scandaleux. Thomas résolut le cas par l'affirmative. « Avant que la sentence des juges soit portée, dit-il, on n'est pas tenu d'éviter un excommunié. Après la sentence, lors même qu'il s'élève un doute, il faut de préférence s'y conformer, car même des juges moins habiles connaissent mieux la vérité de la question, et ce serait causer du détriment au bien commun si chacun pouvait, à son gré, faire échec à un jugement authentique. Il vaut donc mieux s'en tenir à la sentence des juges, à moins qu'on n'en suspende l'effet par un appel à l'autorité supérieure » [1].

Une semblable solution, qui devait représenter la pensée courante de l'Université dans cette question, ainsi qu'on peut le déduire de la suite des événements, plaçait les averroïstes dans une situation de plus en plus critique : il semble qu'ils s'en soient rendu compte et aient voulu opérer une diversion en frappant un grand coup.

L'occasion se présenta lors du renouvellement du recteur de l'Université, aux approches de Noël de cette même année 1271 [2].

La majorité des suffrages des Quatre Nations se porta sur maître Albéric de Reims [3]. Une minorité composée de trois maîtres et d'autres

[1] *Quaest. quodlib*, *l. c.* Les doutes soulevés par les intéressés pouvaient se fonder sur ce fait que les maîtres et les écoliers de l'Université de Paris ne pouvaient être excommuniés sans une faculté spéciale du Saint-Siège. *Chart. Univ. Paris.*, I, pp. 192, 427; ou encore parce que l'excommunication du 10 décembre 1270, était portée sous une forme conditionnelle : Isti sunt errores condempnati et excommunicati cum omnibus, qui eos docuerint scienter vel asseruerint. Supra, p. 111, n. 1.

[2] Sur la date des élections rectorales, voyez plus haut, p. 82, note 1. Que l'événement soit relatif aux élections de Noël 1271, c'est ce qui ressort des données fournies par l'acte d'arbitrage du légat, le 7 mai 1275. Nous savons que les deux partis de la faculté des arts ont fait appel à l'intervention du légat, trois ans et plus après la sentence des juges universitaires sur l'élection : triennio a tempore pronunciationis dictorum judicum et amplius jam elapso. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 522. Or, les juges devaient porter leur sentence dans le délai maximum d'un mois. Voyez p. 82. En outre le légat a dû se transporter de Lyon où résidait alors la curie, à Paris, et faire son enquête, qui semble avoir été assez compliquée, avant de porter sa sentence arbitrale du 7 mai 1275. Nous obtenons donc ainsi trois ans et quelques mois, ce qui nous reporte au commencement de 1272. Les deux élections les plus proches de ce moment étaient celles de Noël précédent, ou du 25 mars suivant. Cette dernière date ne fournirait que trois ans et un mois environ, ce qui semble insuffisant. D'autre part, le parti qui adhéra à la sentence des juges universitaires y fait clairement allusion dans son décret du 1er avril 1272. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 499. Or, si le jugement était relatif à l'élection du 25 mars, l'affaire aurait dû être instruite et jugée en cinq jours, ce qui est peu vraisemblable. Tout nous ramène donc à l'élection faite aux approches de Noël 1271.

[3] Sur la condition du recteur, voy. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. XXII et suiv.; Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters*, I, p. 106 et suiv.

adhérents des Nations française, picarde et anglaise et de la partie de la nation normande non comprise dans le diocèse de Rouen, c'est-à-dire celle de ses six évêchés suffragants [1], firent opposition à l'élection du nouveau recteur à raison de son inhabileté et de ses méfaits [2]. La sentence arbitrale du légat déclara plus tard ces griefs sans fondement [3]. Malgré les protestations de la minorité, Albéric entra en charge, et les opposants ayant refusé de se rallier, leur cas fut porté devant un tribunal universitaire constitué par les sept maîtres les plus anciens, trois de la faculté de théologie et quatre de la faculté de décret, conformément au règlement de Simon de Brion, de 1266 [4]. Le tribunal, avant le délai d'un mois, donna raison au parti d'Albéric, et la minorité en appela, dit-on, au Saint-Siège. Le légat tout en reconnaissant, quelques années après, la légitimité de la cause d'Albéric, ne confirma pas cependant la décision du tribunal. Il trouva des vices très nombreux en cette affaire, soit à raison de la personne des juges, soit à cause de la forme de la procédure et du prononcé du jugement [5].

La durée ordinaire de l'office rectoral d'Albéric étant écoulée, l'on dut procéder après trois mois à une nouvelle élection. Elle tombait le 25 mars 1272. Le parti au pouvoir ne convoqua pas la minorité récalcitrante, qn'il considéra comme excommuniée pour avoir enfreint les décrets de 1266. En face de la situation qui lui était faite, la minorité procéda pour son propre compte à une élection rectorale, et nomma ses autres officiers, les procureurs des Nations et les bedeaux. De ce fait, il existait deux facultés des arts dans l'Université de Paris. L'une et l'autre fraction continuèrent dans la suite à nommer leurs recteurs et à s'administrer indépendamment. Cet état de choses devait durer trois années [6].

On aura observé que la scission qui éclata dans la faculté des arts à l'occasion de l'élection d'Albéric de Reims ne procédait pas, comme celle de 1266, d'une opposition entre les nationalités. La division, en effet, ne se produisit pas entre les unes ou les autres des Quatre Nations qui intégraient l'ensemble de la population des artistes, mais bien entre deux partis inégaux, recrutés irrégulièrement parmi les divers groupes. Le fait témoigne que le principe de l'opposition tenait à une question de personnes ou de doctrines, et nous allons en avoir bientôt des preuves.

[1] C'étaient les évêchés d'Avranches, Bayeux, Coutances, Evreux, Lisieux et Séez. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 530, n. 2.

[2] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 521.

[3] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 527, ad calcem.

[4] Voy. p. 82.

[5] *Chart. Univ. Paris.*, I, pp. 521-22, 527.

[6] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 522.

Il est aisé aussi de reconnaître que les deux fractions de la faculté des arts qui se trouvaient en présence étaient numériquement fort inégales. Du côté d'Albéric se tenaient les nations des Français, des Picards et des Anglais, moins trois maîtres et leurs adhérents, c'est-à-dire, selon toute vraisemblance, leurs bacheliers et leurs étudiants. A ceux-ci se rattachait encore une partie de la Nation des Normands, c'est-à-dire les maîtres et les étudiants du diocèse de Rouen. Seuls ceux des six diocèses suffragants de la même province ecclésiastique constituaient avec les trois maîtres des autres Nations le groupe de la minorité. Or, nous savons qu'en 1266, et six ans plus tard, la situation devait, à peu de chose près, demeurer la même, la Nation des Français avait un personnel égal à celui des trois autres [1]. En supposant que ces dernières eussent approximativement une population égale, et que les trois maîtres dissidents et leurs adhérents correspondissent en importance, au point de vue scolaire, à l'archevêché de Rouen, on arriverait ainsi à obtenir la valeur de la Nation des Normands comme représentant l'étendue de la minorité, ce qui équivaudrait approximativement à un sixième de la faculté des arts. En toute hypothèse, l'opposition était constituée par une faible minorité, et il importe de l'observer, car c'est elle qui représentait la direction averroïste dont nous nous occupons spécialement dans cette étude.

Siger de Brabant, que nous n'avons pas encore nommé dans cette affaire, avait été le chef et l'inspirateur de la minorité. C'est lui qui donna son nom à l'opposition, appelée parti de Siger [2], de même que le groupe adverse était qualifié de parti d'Albéric. Et si nous considérons que le nom d'Albéric avait passé à ses partisans parce que celui-ci en avait été le premier recteur, il est vraisemblable, qu'aux élections du 25 mars, Siger devint de son côté le recteur de l'opposition lorsqu'elle s'organisa en faculté. Nous sommes toutefois réduits à cette seule inférence, puisque l'acte d'arbitrage du légat ne désigne aucun des nouveaux recteurs entrés en charge à cette époque. En tout cas, il est hors de doute que la minorité fut conduite par Siger et que son nom lui servit de signe de ralliement.

Le rôle de Siger dans ces circonstances pourrait à lui seul nous faire pressentir que son attitude comme philosophe lui avait valu d'être chef du parti qui partageait ses idées en matière de liberté de penser. Tout doute cesse en présence du manifeste lancé par la majorité de la faculté, dite

[1] Voy. p. 81, note 1.

[2] [Pars adversa] que Sigerii communiter nominatur. — Partem adversam, que dicitur pars Sigeri. — Ex parte que Sigeri dicitur. *Chart. Univ. Paris.*, I, pp. 523, 527.

parti d'Albéric, quelques jours après l'élection du 25 mars. C'était un coup droit contre Siger et ses partisans, au moment où ils avaient la prétention de se constituer en un corps académique. Le 1er avril 1272, les maîtres qui observaient, comme ils disent, le décret du vénérable père et seigneur Simon, légat apostolique, rassemblés dans l'église de Sainte-Geneviève, promulguent les statuts suivants qu'ils jurent tous et chacun d'observer fidèlement [1]. Aucun maître ou bachelier de la faculté des arts n'aura la présomption de déterminer, ni même de disputer une question théologique, sur la Trinité, l'Incarnation ou autre semblable. S'il le fait, il devra, après admonition, se rétracter publiquement dans le lieu même où il aura contrevenu, sous peine d'exclusion. Si quelqu'un conclut, dans Paris, contre la foi à l'occasion d'une question qui touche à la théologie et à la philosophie, celui-là sera réputé hérétique à perpétuité et retranché de la société des maîtres, à moins qu'il ne se rétracte humblement. Enfin, quand un maître ou un bachelier de la faculté aura à lire ou à discuter des textes ou des questions difficiles qui semblent porter atteinte à la foi, il usera de prudence. Il réfutera les raisons ou le texte, ou même les déclarera simplement faux et erronés. Il se gardera aussi de lire ou de discuter les difficultés tirées du texte ou d'autres auteurs, mais les omettra entièrement comme étant hors de la vérité [2].

[1] Les maîtres qui ont établi les statuts se qualifient : magistri logicalis scientie seu etiam naturalis Parisius professores. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 499. Du fait qu'ils insistent qu'il y a parmi eux même des professeurs de philosophie naturelle, tout en concédant que c'est la moindre fraction, on pourrait induire que le parti opposé comprenait surtout les maîtres ès sciences naturelles. Siger était spécialement connu comme tel, pp. 128-29, et il était inévitable que ce fût parmi les maîtres qui donnaient cet enseignement que se trouvassent les averroïstes.

[2] Convocatis propter hoc magistris omnibus et singulis in ecclesia sancte Genovefe Parisiensis, statuimus et ordinamus quod nullus magister vel bachellarius nostre facultatis aliquam questionem pure theologicam, utpote de Trinitate et Incarnatione sicque de consimilibus omnibus, determinare seu etiam disputare presumat, tanquam sibi determinatos limites transgrediens, cum sicut dicit philosophus non geometram cum geometra sit penitus inconveniens disputare. Quod si presumpserit, nisi infra tres dies postquam a nobis monitus vel requisitus fuerit suam presumptionem in scolis vel in disputationibus publicis, ubi prius dictam questionem disputaverit, revocare publice voluerit, ex tunc a nostra societate perpetuo sit privatus. Statuimus insuper et ordinamus quod si questionem aliquam, que fidem videatur attingere simulque philosophiam, alicubi disputaverit Parisius, si illam contra fidem determinaverit, ex tunc ab eadem nostra societate tanquam hereticus perpetuo sit privatus, nisi suum errorem suamque heresim infra tres dies post monitionem nostram in plena congregatione vel alibi, ubi nobis videbitur expedire, revocare curaverit humiliter et devote. Superaddentes iterum quod si magister vel bachellarius aliquis nostre facultatis passus aliquos difficiles vel aliquas questiones legat vel disputet, que fidem videantur dissolvere, aliquatenus videatur; rationes autem seu textum, si que

Il n'y a donc pas à s'y méprendre ; ce que le parti d'Albéric attaque, ce sont les prétentions et la méthode philosophiques déjà préconisées par Siger [1] ; et il est clair que les statuts visent, avec le chef, la faction qui l'avait placé à sa tête comme le porte-étendard de ses idées. Cette manifestation officielle équivalait à une déclaration de guerre ; et elle accusait, aux yeux de tous, la position de plus en plus fausse de Siger et de ses partisans à l'égard de l'autorité ecclésiastique.

Au temps même où la faculté des arts était travaillée par cette division profonde, l'Université entière fut atteinte d'un autre mal. Elle entra en conflit, sans qu'on sache au juste pourquoi, avec l'évêque de Paris, Etienne Tempier. Peut-être l'intervention de l'évêque était-elle une conséquence des troubles de la faculté des arts. S'estimant victime des méfaits de l'évêque ou de ses agents, l'Université, pour obtenir satisfaction, suspendit tous les actes et exercices scolaires. Cet état de choses dura depuis le carême jusqu'à la fête de saint Jean-Baptiste, 24 juin 1272. L'évêque ayant alors donné, semble-t-il, de bonnes paroles et fait quelques promesses, les facultés reprirent leur enseignement. Seule la faculté de décret se récusa, demandant des actes positifs de réparation [2].

Enfin, c'est cette même année, selon toute apparence, que les pouvoirs publics pratiquèrent une épuration énergique parmi les maîtres et les étudiants de la faculté de théologie en les reléguant pour longtemps hors de Paris et du royaume, si nous devons en croire Roger Bacon [3] ; et ce fait

contra fidem, dissolvat vel etiam falsas simpliciter et erroneas totaliter esse concedat, et aliter hujusmodi difficultates vel in textu vel in auctoritatibus disputare vel legere non presumat, sed hec totaliter tanquam erronea pretermittat. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 499.

[1] Voy. p. 150 et suiv.

[2] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 502.

[3] Sicut probatum est hoc anno, quod multi theologi Parisius, et qui legerunt in theologia, sunt relegati a civitate et a regno Franciae, per multos annos, publice damnati propter sodomiticas vilitates. *Compendium studii philosophiae* dans Brewer, *R. Baconis opera hactenus inedita*, p. 412. Brewer a admis l'année 1271 comme date de composition du *Compendium*, sans justification suffisante. Le *Compendium* doit être de 1272. Il est écrit sous le pontificat de Grégoire X (1r sept. 1271 — 10 janv. 1276) : Unde ad imperium domini Clementis praedecessoris istius papae (p. 414). En outre Bacon, rappelant la querelle des théologiens séculiers contre les religieux à l'Université, écrit : Certum igitur, et iam per viginti annos deductum publice Parisius, quod ineffabilis contentio orta est inter religiosos, ita quod saeculares insurrexerunt contra ordines, et e converso (p. 429). Dans sa lettre du 26 août 1253, Innocent IV fait remonter l'origine des troubles à deux ans en arrière *(Chart. Univ. Paris.*, I, p. 250) ; et le règlement qui avait soulevé le conflit est de février 1252 (*l. c.*, p. 226). Voy. aussi, supra, p. 71. Vingt ans après nous reporterait donc au commencement de 1272. Mais il faut prendre ce chiffre un peu approximativement.

confirme ce que nous avons dit plus haut de l'état moral d'une partie de la population scolaire de l'Université.

C'est au milieu de ces agitations et de la dislocation de l'Université que Thomas d'Aquin interrompit son enseignement et quitta Paris. Nous savons qu'il tint encore sa dispute quodlibétique aux approches de Pâques de cette même année [1], preuve que tous les maîtres, les réguliers surtout, n'avaient pas suspendu leurs leçons. Ce départ avant la fin de l'année scolaire peut paraître anormal, et l'on pourrait croire avec quelque vraisemblance qu'il était lié à la crise que traversait l'Université de Paris. L'Ordre des Prêcheurs pensa peut-être que l'enseignement de Thomas d'Aquin était trop précieux pour le perdre au milieu d'agitations stériles. D'autre part, le terme de trois années et plus passées à Paris par Thomas représentait une durée suffisante, étant donné l'usage de l'Ordre en cette matière; et dès ce moment, Charles d'Anjou avait probablement fait des démarches pour que le célèbre docteur se rendît au *studium generale* que le prince venait de réorganiser à Naples.

Le départ de Paris de Thomas d'Aquin semble avoir laissé de vifs regrets dans le monde des artistes, au moins parmi la majorité qui, ayant accepté sa position à l'égard des averroïstes, perdait en lui son meilleur soutien scientifique. Nous savons en effet par les maîtres de la faculté ès arts eux-mêmes que Thomas leur avait fait, en les quittant, une promesse spéciale de leur envoyer ceux de ses écrits de philosophie qui étaient en cours de composition, ou qu'il se proposait d'entreprendre. Les maîtres indiquent spécialement un *Commentaire sur Simplicius*, un autre *Du Ciel et du Monde* d'Aristote, une *Exposition du Timée* de Platon, et un livre *Sur la conduite des eaux et la construction des engins.* Les maîtres l'avaient

[1] Voy. p. 86. Puisque d'après Trivet, Thomas tint six disputes quodlibétiques à Paris et que la cinquième fut tenue à Noël 1271, la dernière n'a pu avoir lieu qu'à l'approche des Pâques suivantes. Une autre preuve que Thomas d'Aquin n'a pas quitté Paris en 1271, comme on l'a cru universellement, mais en 1272, nous est fournie par Ptolémée de Lucques. Il nous apprend que Frère Romain de Rossi a remplacé Thomas et est mort l'année suivante, et que Thomas est lui-même mort une année après Frère Romain : Hujus etiam Pontificis (Gregorii X) tempore floruit Frater Romanus Ordinis Praedicatorum, germanus Domini Matthaei Rubei, ac nepos Nicolai III. Hic vir magnae fuit excellentiae in vita, et doctrina, Magister in Theologia, cui Frater Thomas, Parisiis in Cathedra cessit; et sequenti anno Frater Romanus migravit ad Dominum... in sequenti anno gloriosus Doctor (Thomas) migravit ad Dominum. *Hist. Eccles. Script. Rer. Italic.* XI, 1173. Des données positives établissent, comme on va le voir, que Thomas n'est pas resté plus longtemps à Paris.

aussi prié de leur envoyer les travaux qu'il pourrait composer sur la logique [1].

Des divers écrits nommément indiqués par les maîtres, un seul fut entrepris, ou du moins conduit assez avant pour nous avoir été conservé; nous voulons dire le commentaire sur le *De Caelo et Mundo* [2]. Il est significatif, au point de vue des rapports signalés entre la faculté des arts et Thomas d'Aquin, que ce soit un maître de cette faculté, Pierre d'Auvergne, qui ait achevé l'écrit du maître dominicain [3]. Un contemporain nous donne d'ailleurs Pierre d'Auvergne comme un des fidèles disciples de Thomas d'Aquin [4], et le légat Simon de Brion, le désignera, trois ans plus tard,

[1] Nous tenons ces renseignements de la lettre adressée par le recteur et les maîtres ès arts au Chapitre général des Dominicains, sous la date du 2 mai 1274 : Ceterum sperantes quod obtemperetis nobis cum effectu in hac petitione devota, humiliter supplicamus ut cum quedam scripta ad phylosophiam spectantia Parisius inchoata ab eo, que in suo recessu reliquerit imperfecta, et ipsum credamus, ubi translatus fuerat, complevisse, nobis benivolentia vestra cito communicari procuret, et specialiter super librum Simplicii, super librum de Coelo et Mundo; et expositionem Tymei Platonis, ac librum de aquarum conductibus et ingeniis erigendis; de quibus nobis mittendis speciali promissione fecerat mentionem. Si qua similiter ad loycam pertinentia composuit, sicut quando recessit a nobis humiliter petivimus ab eodem, ea vestra benignitas nostro communicare collegio dignetur. *Chart. Univ. Paris.*, I, pp. 504-5.

[2] Plusieurs autres écrits de Thomas d'Aquin sont restés inachevés. Tout le monde sait qu'il en est ainsi pour la *Somme Théologique*. Parmi ses écrits philosophiques, on peut indiquer ses Commentaires sur l'Interprétation, les Météores et la Politique, le *De substantiis separatis, De rege et regno, Super Boethium de Trinitate*. Thomas n'a pas commenté les deux derniers livres de la Métaphysique qui n'étaient pas encore traduits; mais il en connaissait l'existence dans le texte grec. Supra, p. 176.

[3] On pourrait croire qu'on ait simplement emprunté aux commentaires de Pierre d'Auvergne ce qui manquait à ceux de Thomas d'Aquin, sans qu'il les eût composés à ce dessein. Mais cela ne concorde pas avec le témoignage de Ptolémée de Lucques à la note suivante. Mais, même en ce cas, le choix serait significatif; on a quelquefois procédé de même pour les autres commentaires incomplets de Thomas d'Aquin. De Rubeis, *l. c.;* Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, pp. 283-287; Uccelli, *Intorno à due opuscoli di S. Tommaso d'Aquino sul Governo de' sudditi*, Napoli, 1870, Extrait, p. 7. Voy. aussi IIe Part., p. X, et supra, p. 124, note. Quelques auteurs ont fait de Pierre d'Auvergne un Frère Prêcheur (*Script. Ord. Praed.*, I, p. 489), mais à tort. Il porte ce titre dans l'ouvrage suivant : *Parva naturalia* [Aristotelis]. In presenti volumine infrascripta invenies opuscula cum expositionibus pro parte quidem Sancti Thome; pro alia autem Petri de Alvernia viri celeberrimi ordinis Predicatorum; ipsa reliqua vero Egidii Romani ordinis Eremitarum, per quos diligenter visa recognita erroribusque innumeris purgata... Venetiis, Octavianus Scoti, 1525.

[4] Hoc etiam tempore [Gregorii X, Thomas] scripsit etiam super Philosophiam, videlicet de Caelo, et de Generatione, sed non complevit; et similiter Politicam. Sed hos libros complevit Magister Petrus de Alvernia, fidelissimus discipulus ejus, Magister in Theologia, et magnus philosophus, et demum Episcopus Claromontensis. Ptolémée de Lucques, *Hist. Ecclesiastica Rer. Ital. Script.*, t. XI, 1170.

La donnée de Ptolémée touchant la nomination de Pierre d'Auvergne à l'évêché de

comme recteur de l'Université, au sortir du schisme créé par le parti de Siger [1].

Les maîtres de la faculté des arts ne s'en tinrent pas aux seuls témoignages de sympathie que nous avons signalés à l'égard de Thomas d'Aquin. Le recteur et les maîtres écrivirent au chapitre général des Frères Prêcheurs, qui s'ouvrit le 12 juin à Florence, pour le prier de leur rendre Thomas d'Aquin. Leur demande ne fut cependant pas exaucée [2]. Le chapitre provincial de la province romaine qui se tint à Florence, après le chapitre général, confia à Thomas le soin d'organiser une étude générale, quant au choix du lieu et des personnes [3], et le célèbre maître désigna Naples, où l'attirait, sans doute, de toutes ses forces Charles d'Anjou [4]. Le roi de Naples travaillait au même moment à réorganiser l'université de sa capitale, et il lança à cet effet, le 31 juillet, un appel pressant aux maîtres et aux étudiants de Paris et d'Orléans pour les amener dans son royaume [5]. Ce projet de donner un grand développement au Studium de son pays devait solliciter Thomas d'Aquin, sans oublier que Charles d'Anjou s'était acquis des titres exceptionnels à la reconnaissance des Frères Prêcheurs [6]. Le

Clermont, est exacte, et Pierre d'Auvergne n'est autre que Pierre de Cros, évêque de Clermont, 21 janv. 1302, † 25 septembre 1314. Eubel, *Hierarchia Catholica medii Aevi*, I, p. 199. A. Thomas a démontré, indépendamment de Ptolémée, l'identité des deux personnages. *Les lettres à la Cour des Papes*, Rome, 1884, p. 5 et suiv. (Extr. des *Mélanges d'archéologie et d'histoire* publiés par l'Ecole française de Rome). Pour reconstituer sa biographie voyez : Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, p. 489 ; Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, p. 1332 (article de Hauréau); Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, IIe Partie, t. II, p. 156 ; Lajard, *Histoire littéraire de la France*, XXV, p. 93. Les renseignements les plus précis sont fournis par le *Chart. Univ. Paris.*, t. I et II, voyez aux *Indices : Petrus de Alvernia.*

[1] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 530.

[2] Eum (Thomam), quem a vestro collegio generali Capitulo vestro Florentie celebrato, licet requisissemus instanter, proh dolor, non potuimus obtinere. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 504.

[3] Studium generale theologie quantum ad locum, et personas et numerum studentium committimus plenarie Fr. Thome de Aquino. Douais, *Acta capitulorum provincialium,* p. 531.

[4] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 505 ; Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, 282.

[5] *Chart. Univ. Paris.*, I, pp. 501-2.

[6] Le chapitre provincial de Todi, en 1266, débute ainsi : Quoniam illustris Rex Carolus semper speciali dilectione ordinem nostrum dilexit et protector eius ubique fuit... Douais, *Acta capitulorum provincialium*, p. 522. Charles d'Anjou, lui-même, dans sa lettre écrite au chapitre général des Frères Prêcheurs, tenu à Milan en 1270, s'exprime de cette façon : Nos enim qui ad vestrum ordinem specialem affectum semper habuimus et habemus, proponimus firmiter ipsum ordinem et personas eiusdem diligere, prevenire honoribus eiusque ordinis statum favoribus et presidiis auctore Domino ampliare. Finke H. *Ungedruckte Dominikanerbriefe*, Paderborn, 1891, p. 74. Quand en 1282, le fils de Charles

prince se montra d'ailleurs magnifique : il assigna une once d'or pour le traitement mensuel de Thomas d'Aquin [1].

Nous savons peu de chose sur la vie intérieure de la faculté des arts pendant les trois années que dura la scission occasionnée par Siger de Brabant et ses partisans.

Un mot cependant nous a été conservé à la date du 25 avril 1273, qui témoigne de l'état déplorable dans lequel se trouvait toujours l'Université. Il nous est fourni par un sermon de saint Bonaventure, prêché à Paris, à cette date, dans l'église de Saint-Antoine. A la fin de son discours, le Ministre Général des Frères Mineurs recommande aux assistants de prier pour la paix de l'Eglise et spécialement pour le Studium de Paris qui, sous l'inspiration du diable, a maintenant cessé ses leçons au grand détriment de l'Eglise [2]. Un autre prédicateur, Gérard de Reims, prêchant aussi dans

d'Anjou, Charles, prince de Salerne, visita les Dominicains de Florence, un religieux célèbre de cette maison, Remigio Girolanis pouvait dans sa harangue dire ces mots de son père : diligit ordinem nostrum plus quam omnes Principes de mundo. Fineschi V. *Memorie istoriche degli uomini illustri del convento di S. Maria Novella,* Firenze, 1890, p. 161. Bernard Guidonis s'est fait l'écho de cet état de choses : Dominus rex Cicilie anima ordinis nostri. L. Delisle, *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale*, t. XXVII, IIe Partie. Paris, 1879, p. 329. Douais lit : amicus ordinis nostri. *Acta capit. provinc.*, p. 139, note.

[1] Cum religiosus vir frater Thomas de Aquino, dilectus noster, apud Neapolim in Theologia legere debet, nos volentes sibi exhibere subsidium in expensis, et propter hoc, de una uncia auri ponderis generalis, pro quolibet mense quandiu ibidem legerit, sibi providere velimus, fidelitati vestre sub pena duplici quantitatem ipsius precipiendo mandamus, quatenus ad requisitionem procuratoris fratrum ejusdem ordinis in Neapoli, vel certi nuntii ejus, de predicta uncia auri ad generale pondus, singulis mensibus donec idem Frater Thomas ibidem legerit, pro procuratore eius vel eius certo nuntio pro eodem, per dohanerios Neapolis, de proventibus dohane, quam anno presenti prime indictionis exercerint, que sunt et erunt per manus eorum, sine difficultate qualibet, satisfieri faciatis. Recepturi presentes litteras et de hiis dederitis idoneam apodixam, non obstante mandato aliquo vobis facto, per quod effectus primitium impediri valeat vel differri ; scituros quod si dilationem vel defectum ultra debitum commiseritis in exequutione presentium, preter dictam penam dupli quam a vobis extorqueri infallibiliter faciemus, indignationem nostram exinde incurratis. Datum Neapoli, per eumdem etc. mensis octobris XV ejusdem (anni 1272). Del Giudice, *Codice diplomatico del regno di Carlo I e Carlo II d'Angiò*, Napoli, 1861 et suiv., I, 257 ; R. Majocchi, *S. Tommaso d'Aquino mori di veleno?* Modena, 1889, p. 118 ; Clemente D. *Napoli e S. Tommaso d'Aquino*, Napoli, 1873, p. 71 ; Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, p. 282.

[2] Oremus pro pace Ecclesiae precipue pro studio Parisiensi, quod modo cessat, et puto quod diabolus fecit modo maximam partem suae voluntatis, quando procuravit in cordibus quod cessarent : quia hoc est unum de majoribus damnis, quod ipse possit facere sanctae Ecclesiae, quia studium Parisius est fons, a quo rivuli exeunt per totum mundum, et episcopi et archiepiscopi et alii Ecclesiarum rectores. Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, p. 269 ; Paris, Bibl. Nat. lat., 16481, nos 123, 134, lat. 2516a f. 50, 132.

cette même église de Saint-Antoine, le jour de la fête de saint Marc l'évangéliste, faisait entendre les même regrets et les accompagnait de la même prière [1]. Ainsi la suspension des études que nous avons constatée pendant une partie de l'année 1272, semble s'être renouvelée l'année d'après, car il ne paraît pas qu'on doive identifier ces deux grèves scolaires.

La mort de Thomas d'Aquin, arrivée le 7 mars 1274, pendant que le célèbre théologien s'était mis en route pour le concile de Lyon, provoqua, de la part de la faculté des arts, une manifestation de sympathie d'autant plus remarquable qu'elle était sans exemple dans les annales universitaires, et qu'elle se traduisit dans les termes les plus flatteurs pour le maître disparu. Le 2 mai 1274, le recteur de l'Université, les procureurs et les maîtres de la faculté des arts adressèrent au Chapitre général de l'Ordre des Frères Prêcheurs tenu à Lyon, une lettre à laquelle nous avons déjà fait plusieurs emprunts, et qui témoigne en quelle estime les maîtres de cette faculté tenaient Thomas d'Aquin. Après avoir exprimé leur profonde douleur et fait du défunt l'éloge pompeux que nous avons reproduit plus haut [2], le recteur et les maîtres ès arts demandent qu'on rende à Paris, noble cité de toutes les études, la dépouille mortelle de celui qu'elle a nourri et élevé dans son sein et dont elle a reçu à son tour les incomparables enseignements [3]. Les maîtres réclament enfin ses derniers écrits philosophiques [4] et se recommandent aux prières du Chapitre en faisant allusion aux dangers auxquels ils sont exposés dans un siècle méchant [5].

[1] Oremus pro studio Parisiensi, quia irrecuperabile est et inconparabile damnum, quod fit quotidie Parisius, per amissionem lectionum unius diei ; et puto quod diabolus magnam partem suae voluntatis fecit, quando hoc procuravit. Hic est fons vivus, a quo fluunt omnes bonae personae et praelati per universam ecclesiam : ideo solicite supra orare velitis. Echard J. *Sancti Thomae summa suo auctori vindicata, sive de V. F. Vincentii Bellovacensis scriptis dissertatio*, Parisiis, 1708, p. 36.

[2] Voy. p. 48, note 2.

[3] Eum, quem a vestro collegio generali Capitulo vestro Florentie celebrato, licet requisissemus instanter, proh dolor, non potuimus obtinere, tamen ad tanti clerici, tanti patris, tanti doctoris memoriam, non existentes ingrati, devotum habentes affectum, quem vivum non potuimus rehabere, ipsius jam defuncti a vobis ossa humiliter pro maximo munere postulamus, quoniam omnino est indecens et indignum, ut altera [natío] aut alius locus, quam omnium studiorum nobilissima Parisiensis civitas, que ipsum prius educavit, nutrivit et fovit, et postmodum ab eodem nutrimenta et ineffabilia fomenta suscepit, ossa hec humata et sepulta habeat et detineat. Si enim merito ecclesia ossa et reliquias sanctorum honorat, nobis non sine causa videtur honestum et sanctum, tanti doctoris corpus in perpetuum honorem haberi, ut cujus famam apud nos scripta perpetuant, ejusdem perseverans memoria sepulture ipsorum in cordibus successorum nostrorum stabiliat sine fine. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 504.

[4] Voy. p. 204, n. 1.

[5] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 505.

On a regardé d'ordinaire cet important document comme émanant de l'Université de Paris entière [1]. Le fait qu'il est écrit au nom du Recteur de l'Université a induit en erreur les historiens qui ont perdu de vue le rôle du Recteur dans l'Université [2] et les circonstances dans lesquelles la lettre a été écrite. En réalité, la manifestation du 2 mai fut l'œuvre de la faculté des arts et spécialement, semble-t-il, du parti d'Albéric, c'est-à-dire de la majorité. Il serait vraisemblablement hasardé de penser que le parti de Siger y ait collaboré, bien que nous ayons entendu le célèbre maître averroïste exprimer son estime à l'égard d'Albert et de Thomas d'une façon qui honorait son impartialité [3]. En tout cas il faut exclure de cette démarche la faculté de théologie. Les maîtres séculiers nourrissaient trop de rancunes à l'égard de Thomas et des Dominicains en général, pour pouvoir rendre justice même à un adversaire de génie. Nous les verrons, en 1277, chercher à prendre leur revanche par une voie détournée en inculpant les doctrines de Thomas d'Aquin avec celles de Siger de Brabant.

Après trois années du régime anarchique que venaient de traverser l'Université et plus spécialement la faculté de philosophie, en présence de la décadence des études et de la vie scolaire, les maîtres ès arts comprirent d'eux-mêmes qu'en travaillant contre le bien général, ils ruinaient leurs propres intérêts. D'un commun accord, pendant les premiers mois de l'année 1275, ils firent appel aux bons offices du légat, Simon de Brion [4], qui avait une première fois, en 1266, rétabli des affaires compromises de la faculté des arts [5].

Le cardinal se trouvait alors à Lyon, où la curie résidait encore depuis le Concile général. Il se transporta à Paris, fit une enquête, entendit les griefs et les prétentions des deux partis, reçut leurs mémoires, ainsi que la démission de tous ceux qui étaient en charge. Puis procédant, non dans la forme judiciaire, mais en arbitre à qui les parties avaient remis la solution de leur différend, il porta sa sentence, le 7 mai 1275. Il déclare et prononce que l'union doit être et est rétablie ; que le parti de Siger a contrevenu au règlement de 1266 en se séparant du reste de la faculté, que rien de sérieux n'a pu être relevé contre la légitimité de l'élection d'Albéric, que le jugement des juges universitaires sur le litige est irrégulier et vicié à plusieurs

[1] Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, p. 272 ; Ehrle, *Archiv. f. Litt.-u. Kirchengesch.*, V, p. 610.
[2] Voy. p. 81, n. 3.
[3] Voy. p. 47.
[4] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 522.
[5] Voy. p. 80 et suiv.

titres, qu'il y a eu dans la suite, des torts de part et d'autre, qu'enfin par bienveillance et pour la tranquillité du Studium, il reconnaît valables les admissions des maîtres, faites dans l'un et l'autre parti, et impose silence, sur ce point, à tout le monde [1].

Le légat ajoute à ces déclarations qu'il se réserve de punir par des châtiments exemplaires ceux qui ont été les agents de la division dans la faculté des arts. Ses paroles ont une forme comminatoire des plus dures et des plus inquiétantes [2]. Siger et ses partisans purent pressentir que leur situation était désormais pleine de dangers. Sans doute, le légat ne menaçait que les perturbateurs de la paix et les fauteurs de divisions ; mais la cause des troubles était liée, ainsi que nous l'avons vu et le verrons encore, à l'attitude doctrinale du groupe des averroïstes ; dès lors on pouvait pressentir que l'autorité ecclésiastique n'hésiterait pas, à un moment donné, à atteindre le mal dans ses racines mêmes. Il est toutefois digne d'observation que le légat ne porta explicitement aucune prohibition doctrinale. Le fait est d'autant plus remarquable que l'enseignement de Siger, d'une extrême hardiesse en soi et tombé déjà sous le coup d'une condamnation, était l'œuvre de gens d'église, membres d'une haute école essentiellement ecclésiastique. Cet atermoiement contraste avec les idées que beaucoup se font de l'impatience que l'Eglise romaine avait, en ces temps, de réprimer toute dissonnance doctrinale. En cette circonstance, elle semble n'avoir agi qu'à contre-cœur, ou tout au moins avec beaucoup de lenteur et de circonspection.

Le légat termine sa sentence arbitrale en désignant lui-même, pour cette fois, le Recteur et les autres officiers de la faculté des arts. Il choisit pour la première charge Pierre d'Auvergne, dont nous avons parlé plus haut [3], et met ainsi fin au schisme de près de trois années et demie qui avait troublé le monde des artistes parisiens [4].

[1] *Chart. Univ. Paris.*, I, pp. 521-29.

[2] Illorum etiam qui contra ordinacionem nostram notabiliter excesserunt eorumque quos tanquam dyaboli satellites et ministros in seminatione ac continuacione dissencionis predicte fuisse invenerimus principales, condampnacionem ac imposicionem penarum, prout delicti qualitas et culpe modus exegerint, propter exempli perniciem nostro arbitrio, ordinacioni, dispositioni ac beneplacito retinemus, ut mucrone justicie in sollercia perversorum taliter feriatur quod pena docente cognoscant, quam grave, quam periculosum, quam presumptuosum quamque actori pacis odiosum existat in agro Parisiensis studii virus discordie seminare, et ultionis condigne gladius videntibus transeat in exemplum et aures audientium tinnire faciat pre timore. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 529.

[3] Voy. p. 204.

[4] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 530.

Une ordination de la faculté des arts, du 5 décembre de la même année, faite à l'unanimité des maîtres [1], témoigne que des efforts étaient tentés pour maintenir l'union, et que la faculté cherchait à améliorer sa situation qu'elle reconnaît, ainsi que l'avait déjà fait le légat [2], comme déchue et compromise [3]. Divers règlements peu observés sont remis en vigueur, et d'autres sont établis pour mieux définir les actes de la vie scolaire. Une prohibition finale est aussi à observer, car elle témoigne que la licence, chez certains, était passée du domaine de la pensée dans celui de la vie. On défend aux maîtres de faire ou de laisser faire des parades et de conduire des chœurs dans le quartier latin, soit le jour, soit la nuit, avec ou sans torches ; pareils exercices ne conviennent ni à des clercs, ni surtout à des maîtres, ils attirent seulement le mépris sur le clergé [4]. La défense, nous le dirons bientôt, n'eut d'ailleurs guère de succès.

La crise cependant n'était résolue qu'en apparence : les causes du mal demeuraient à l'état latent. Il n'y a pas de doute, en effet, que les maîtres averroïstes, après le décret du légat, n'aient maintenu leur position en matière d'enseignement philosophique. Les paroles menaçantes de Simon de Brion qui n'allèrent pas jusqu'aux actes, durent contribuer à amoindrir le parti qui marchait à la suite de Siger de Brabant ; cependant, ni Siger ni d'autres avec lui ne rendirent les armes. Les averroïstes semblent toutefois être devenus plus circonspects. Voyant l'orage s'amonceler sur leurs têtes, ils prirent le parti de ne livrer leurs idées que dans une sorte d'ensei-

[1] De communi consensu nostrorum omnium nullo penitus contradicente. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 531.

[2] Statum facultatis (arcium), jam pro magna sui parte divulse, proh dolor, et collapse. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 522.

[3] Considerantes nostram facultatem multipliciter esse lapsam. *L. c.*, p. 530.

[4] Statuimus ut in eisdem festis vel aliis nullus magister faciat nec quantum in se est fieri permittat paramenta nec coreas duci in vico de die nec de nocte cum torticiis vel sine, cum talia clericos non deceant nec magistros precipue, sed potius redundent in vituperium clericorum. *L. c.*, p. 532. Ce texte témoigne clairement que les étudiants et les maîtres de la faculté des arts étaient des clercs. — Un prédicateur, Pierre de Bar, dans un sermon prononcé à Paris, signale les mêmes faits : Cum novi magistri, in principio suo, magnas faciant solemnitates et permittant socios suos choreas ducere per vicos et plateas, eis compatiendum est quia, qui scire debebant et alios docere... ipso die incoeptionis suae insaniunt. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins*, t. VI, pp. 243-4. Hauréau place ce sermon vers 1230 (p. 197), ainsi que ceux qui sont contenus dans le ms. 338, lat. Bibl. Nat. Paris. Mais une allusion aussi précise nous ramène plus tard, surtout si l'on doit admettre avec Lecoy de la Marche, que le même prédicateur nous a laissé des sermons à la date de 1290. *La chaire française au moyen âge*, Paris, 1886, p. 525. Le légat, Simon de Brion, faisant allusion aux mêmes abus dans son décret du 6 décembre 1276, les signale comme d'origine relativement récente. *Chart. Univ. Paris.*, I, pp. 540-541.

gnement réservé et secret. C'est ce que nous apprend un décret du 2 septembre 1276, porté, non plus par la faculté des arts, mais par l'Université entière. Considérant, disent les maîtres, que les saints Canons prohibent les conventicules secrets pour enseigner, et les regardent comme ennemis de la sagesse dont nous sommes professeurs, sagesse qui illumine les intelligences et déteste les ténèbres, voulant, pour le bien commun, nous opposer à la présomption de quelques gens malintentionnés, nous statuons et ordonnons d'un commun accord, qu'aucun maître ou bachelier, de quelque faculté qu'il soit, n'accepte à l'avenir de lire en des endroits privés certains livres, et cela, à cause des dangers qui peuvent en résulter. Exception est faite pour les livres de grammaire et de logique qui ne peuvent donner lieu à suspicion [1]. Cette dernière observation témoigne clairement que les autres livres d'Aristote, commentés au sens des averroïstes, avaient provoqué le décret. Il semble d'ailleurs que dès 1270, Siger et ses émules avaient déjà commencé à imprimer à une partie de leur enseignement ce caractère ésotérique auquel fait allusion Thomas d'Aquin dans sa réponse à Siger de Brabant [2].

Les abus visés par l'ordonnance de la faculté des arts, le 5 décembre 1275, ne firent qu'empirer, et amenèrent, une fois encore, l'intervention du légat Simon de Brion. Dans son décret du 6 décembre 1276, le cardinal excommunie ceux qui, dans les écoles de Paris, se rendent coupables de divers délits. Ce sont ceux qui, à l'occasion de certaines fêtes, se livrent à des festins désordonnés, conduisent des danses, au mépris de la dignité cléricale, parcourent la ville armés et en troupe pendant la nuit, troublant le repos de leurs clameurs tumultueuses et déshonnêtes, au grand scandale des laïques et au péril même de la vie des personnes. Ce qui est plus grave et plus abominable encore, c'est que des clercs des écoles s'oublient, pendant les offices divins, à jouer aux dés jusque sur les autels des églises, blasphémant les noms de Dieu, de la Vierge et des saints [3]. De semblables

[1] Hinc est, quod nos attendentes occulta conventicula ad docendum sacris canonibus interdicta et inimica sapiencie (cujus professores existimus), que mentes hominum illuminans tenebras detestatur, communi utilitate pensata presumptioni quorumdam malignantium obviare volentes de communi consensu statuimus ac etiam ordinamus, quod nullus magister vel bachallarius cujuscumque fuerit facultatis, legere decetero acceptent in locis privatis aliquos libros propter multa pericula, que inde emergere possunt, sed in locis communibus ubi omnes possint confluere, qui ea que ibi docentur valeant reportare fideliter, exceptis dumtaxat libris gramaticalibus ac logicalibus, in quibus nulla presumptio potest esse. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 539.

[2] Voy. p. 180, n. 5.

[3] Fertur enim quod modernis temporibus, cum occurrunt festivitates hujusmodi celebrande, predicti scolares, devotione cultus divini postposita spretisque caritatis operibus

renseignements jettent un jour des plus défavorables sur une fraction au moins de la population des écoles parisiennes. A entendre le légat, on croirait voir en action quelques-unes des théories qui allaient être condamnées quatre mois après, et qui étaient la conséquence de la position prise par la philosophie averroïste à l'égard de la foi et de la vie chrétienne. C'était évidemment dans la partie de ce milieu turbulent et débridé, visé par le légat, que l'on devait entendre des propos comme ceux-ci : La théologie est fondée sur des fables ; les sages de ce monde sont les seuls philosophes ; le christianisme est un obstacle à la science ; il n'y a de bonheur qu'en ce monde ; la mort est la fin de tout ; il ne faut pas se soucier de sa sépulture ; on ne doit se confesser qu'en apparence ; il ne faut pas prier ; la fornication n'est pas un péché [1].

Siger de Brabant aurait sans doute récusé la paternité de pareilles doctrines, et même nié avoir posé les principes dont elles étaient issues. On ne peut cependant méconnaître qu'elles étaient l'aboutissant logique et pratique de l'enseignement averroïste, une fois qu'on en avait écarté le respect équivoque et tout nominal qu'il professait à l'égard du christianisme. Quand on songe que l'Université de Paris était la pépinière de laquelle l'Eglise tirait, pour toute l'Europe, ses prélats et la cléricature lettrée, ainsi que le rappelaient saint Bonaventure et Gérard de Reims, trois années plus tôt [2], on comprendra qu'il y avait urgence à mettre ordre à un pareil état de choses.

L'autorité souveraine s'émut en effet. Le 18 janvier 1277, Jean XXI, dans une lettre adressée à Etienne Tempier, déclare qu'une grave relation est venue le troubler et l'attrister relativement aux écoles de Paris dont la mission est de répandre en ruisseaux limpides la foi catholique sur toute

consuetis, commessationibus, potationibus aliisque reprobandis actibus intendentes choreasque et alia nephanda exercere ludibria nichilominus presumentes, honestatem militie clericalis a se prorsus abiciunt, arma sumunt et armati incedunt nocturno tempore catervatim, perturbantes tumultuosis ac inhonestis vocibus civitatem aliaque varia committentes, per que non solum incurrunt rerum dispendia, sed etiam non sine gravi laicorum scandalo subsecuntur frequentius pericula personarum. Et quod gravius est ferendum, in contemptum illius qui vendentes et ementes ejecit de templo, ad abominabilia manus suas detestabiliter extendentes, quod est dictu horribile, factoque nephandius in ipsis ecclesiis, dum divina celebrare deberent officia, etiam super sacris altaribus ubi corpus et sanguis Redemptoris nostri per sacerdotum ministerium consecratur, non sine nota heretice pravitatis ad taxillos ludere non verentur, nomen Creatoris ipsius et Virginis gloriose et aliorum sanctorum Domini prout in ludis hujusmodi, qui non ludi sed crimina sunt censendi, ab ipsis lusoribus usitatum est fieri, blasphemantes. *Chart. Univ. Paris.*, I, pp. 540-41. Voyez aussi ce que nous avons dit plus haut, p. 202.

[1] IIe Partie, pp. 176-77, 189-191.

[2] Voy. p. 206, n. 2 et p. 207, n. 1.

la surface de la terre. Certaines erreurs qui portent préjudice à la foi commencent de nouveau à pulluler ; et ici, le Pape fait manifestement allusion aux événements et à la condamnation de 1270. Il ordonne, en conséquence, à l'évêque de Paris, de faire rechercher par quelles personnes et dans quels lieux semblables erreurs ont été écrites ou professées et de lui faire un rapport fidèle sur ce sujet [1].

C'était, on le voit, une enquête que le Pape demandait officiellement à l'évêque de Paris. Elle devait, dans sa pensée, aboutir à une action de la papauté relativement aux personnes et aux doctrines suspectées. La condamnation du 7 mars suivant fut la conséquence de cette mise en mouvement de l'autorité ecclésiastique ; et nous allons commencer à assister à la suite des événements qui entraînèrent à leur ruine les deux principaux chefs de l'averroïsme parisien, Siger de Brabant et Boèce de Dacie.

[1] Episcopo Parisiensi. Relatio nimis implacida nostrum nuper turbavit auditum, amaricavit et animum, quod Parisius, ubi fons vivus sapientie salutaris habundanter huc usque scaturiit suos rivos limpidissimos fidem patefacientes catholicam usque ad terminos orbis terre diffundens, quidam errores in prejudicium ejusdem fidei de novo pullulasse dicuntur. Volumus itaque tibique auctoritate presentium districte precipiendo mandamus quatinus diligenter facias inspici vel inquiri, a quibus personis et in quibus locis errores hujusmodi dicti sunt sive scripti, et que didiceris sive inveneris, conscripta fideliter nobis per tuum nuntium transmittere quamcitius non omittas. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 541.

CHAPITRE IX.

CONDAMNATION DU PÉRIPATÉTISME

1277

L'instruction commencée à Paris contre certains maîtres et leur enseignement, par ordre de Jean XXI, ne suivit pas son cours normal. Le Pape avait demandé à Etienne Tempier un rapport sur la situation doctrinale de l'Université. Celui-ci répondit en portant lui-même une condamnation. Il n'est pas vraisemblable en effet que le Souverain Pontife ait donné ordre à l'évêque de Paris de terminer lui-même cette affaire. Les papes considéraient l'Université comme une école au service de la chrétienté et se réservaient d'intervenir dans les questions importantes. En tout cas, il est certain que l'Eglise romaine resta étrangère au choix et à la rédaction des propositions condamnées, comme en témoignent et le caractère et le contenu de cet acte.

On ne saurait nier, après ce que nous connaissons de l'état des écoles parisiennes, que l'autorité ecclésiastique ne pouvait se dispenser d'intervenir pour mettre ordre aux agissements des maîtres averroïstes. Mais au lieu de limiter son action à cet objet, le seul qui eût sollicité l'intervention pontificale, Etienne Tempier et les maîtres séculiers de la faculté de théologie saisirent l'occasion de prendre leur revanche contre l'école dominicaine en englobant dans la même réprobation les doctrines de Siger de Brabant et celles de Thomas d'Aquin. Le 7 mars 1277, l'évêque de Paris porta une condamnation de 219 propositions représentant l'enseignement de certains maîtres ès arts, ainsi que de divers livres de nécromancie et autres superstitions qui n'avaient pas un rapport bien immédiat, semble-t-il,

avec la philosophie aristotélico-averroïste. Les auteurs et les auditeurs des propositions sont frappés d'excommunication si, dans l'espace de sept jours, ils n'ont pas fait de révélations à l'évêque ou au chancelier de l'Eglise de Paris, l'évêque se réservant d'ailleurs de procéder contre eux selon la gravité de leur faute, et de les punir d'après les prescriptions du droit [1].

On aurait peine à comprendre que certaines propositions inoffensives et philosophiquement justifiables aient pu tomber sous le coup d'une semblable condamnation, si l'on n'avait présentes à la pensée les dispositions du groupe d'hommes qui furent les inspirateurs et les juges de cette affaire.

L'évêque, Etienne Tempier, ancien chancelier de l'Eglise de Paris et de l'Université, s'était déjà fait connaître dans ces fonctions par ses entreprises arbitraires et tyranniques. La faculté de théologie avait dû lui résister et recourir au Saint-Siège pour se protéger contre ses agissements [2]. Le fait que Tempier devança l'action commencée par Jean XXI et rédigea un catalogue de propositions incohérentes et problématiques, semble indiquer qu'un reste de l'humeur de l'ancien chancelier subsistait encore dans l'évêque de Paris.

Nous connaissons aussi l'opposition très vive que les maîtres séculiers de la faculté de théologie, partisans de l'augustinisme traditionnel, avaient faite à l'école albertino-thomiste [3]. Les luttes soutenues par le même parti contre les privilèges des religieux et le droit d'enseigner concédé aux Dominicains [4] avaient contribué, plus encore que des questions théoriques, à créer cette disposition d'esprit dont l'acte du 7 mars 1277 est, en certains points, la traduction manifeste. Les maîtres séculiers virent, dans les conjonctures où l'on se trouvait, une occasion favorable et facile de prendre une revanche ; ils n'eurent ni assez de discrétion, ni assez de grandeur d'âme pour ne pas succomber à la tentation. Sans doute ils pouvaient se persuader que leurs opinions étaient mieux fondées ou plus traditionnelles que celles de leurs adversaires, mais ils ne devaient non plus ignorer que l'enseignement d'Albert et de Thomas n'avait jamais été l'objet d'une suspicion auprès de l'autorité pontificale. Ces deux maîtres illustres, Thomas surtout, avaient professé leurs doctrines jusque dans la curie romaine, et

[1] Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 543. On trouvera ce document avec un groupement méthodique des propositions, infra, IIe Partie, p. 176 et suiv.

[2] *Chart. Univ. Paris.*, I, pp. 438, 440-42. Les éditeurs du Chartularium écrivent : Ex hoc... apparet cancellarium Stephanum hominem pertinacis et obstinatae mentis fuisse, mireque partim explicatur ratio ab ipso an. 1277 inita in condemnatione 219 errorum. P. 438, n. 3.

[3] Voy. pp. 94, 99 et suiv.

[4] Voy. p. 70 et suiv., p. 90 et suiv.

les pontifes n'avaient eu pour eux, à raison même de leur savoir et de leur sagesse, que de l'affection et de l'estime. Ils avaient même été les inspirateurs immédiats de plusieurs de leurs écrits. Dès lors il était inadmissible que de simples particuliers, même abrités derrière l'autorité de l'évêque de Paris, s'arrogeassent le droit de frapper d'excommunication des théories qu'ils pouvaient ne pas partager, mais que la prudence la plus vulgaire empêchait de considérer comme hétérodoxes ou dangereuses.

L'acte de condamnation nous apprend que l'évêque de Paris avait pris conseil d'abord de docteurs en Sainte Ecriture, c'est-à-dire de théologiens et d'autres hommes prudents [1]. On ne peut, sur cette seule indication, présumer du nombre et des individualités des consultants. Henri de Gand, toutefois, alors au début de son enseignement universitaire [2], nous apprend qu'il fut un des membres de ce conseil. A sa manière même de s'exprimer, on pourrait croire que tous les maîtres de la faculté de théologie étaient présents et se prononcèrent à l'unanimité, au moins contre l'une des théories de Thomas d'Aquin qu'il cite et réprouve dans sa dispute quodlibétique de Noël de la même année [3]. Mais il n'est pas douteux que les dominicains actuellement en charge [4], ou ceux qui, anciens membres de la faculté, se trouvaient à Paris, n'y prirent aucune part. Gilles de Rome, qui était présent, nous assure de son côté, qu'un certain nombre de ces articles sont passés, non de l'avis des maîtres, mais par l'entêtement de quelques-uns [5].

Ces paroles, assez dures à l'égard des promoteurs de la condamnation,

[1] Nos tam doctorum sacre scripture, quam aliorum prudentium virorum communicato consilio. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 543.

[2] M. De Wulf, *Hist. de la Philos. scolast. dans les Pays-Bas*, p. 57.

[3] C'est à l'occasion de la théorie : Angelum esse in loco per suam actionem (Prop. condamnée 204), que Henri dit : In hoc enim concordabant omnes magistri theologiae congregati super hoc, quorum ego eram unus. *Quodlibeta*, Parisiis, 1518, fol. XXXVIvo. La formule est équivoque. Il ne faut pas entendre tous les maîtres de théologie de la faculté, mais tous ceux qui assistaient à la réunion : Omnes magistri congregati super hoc.

[4] D'après Denifle, c'était vraisemblablement Berengarius Notarii et Johannes de Turno. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 557 ; *Archiv f. Litt.-und Kirchengesch.*, II, p. 207.

[5] Nos ipsi tunc eramus Parisiis, et tanquam de re palpata testimonium perhibemus quod plures de illis articulis transierunt, non consilio magistrorum, sed capitositate quorumdam paucorum. *In secundum sententiarum*, Venetiis, p. 471. Pic de la Mirandole a traduit la pensée de Gilles plus qu'il ne l'a rapportée : Nihil esse curandum (de articulis condemnatis), quia fuerunt facti, non convocatis omnibus Doctoribus Parisiensibus, sed ad requisitionem quorumdam Capitusorum. *Apologia*, quaest. I. De descensu Christi ad inferos. Cité par De Rubeis, *De gestis et scriptis S. Thomae*, Diss. XXIV, cap. I, p. 247, et D'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, I, p. 213, qui lit Capitosorum et déclare qu'il n'a pas trouvé le texte dans plusieurs des écrits de Gilles de Rome.

nous font pressentir que, dans la pensée du critique, leur œuvre n'était ni un modèle de science ni de prudence. Gilles nous dit en effet ailleurs : « Nous aimerions que ces articles eussent été ordonnés avec une plus mûre réflexion ; et aussi qu'à l'avenir on en jugeât plus sainement » [1]. Godefroy de Fontaines, un maître séculier de la faculté de théologie et un adversaire déclaré des Ordres Mendiants, par conséquent peu suspect dans la question, fait une critique vive et détaillée des propositions de 1277, en tant qu'elles touchaient la doctrine de Thomas d'Aquin, doctrine qu'il ne professait d'ailleurs pas lui-même. Il excuse, il est vrai, les rédacteurs de la condamnation en faisant valoir les abus de certains maîtres ès arts qui tombaient dans l'erreur, et aussi qu'il était à propos, pour les mieux contrecarrer, d'excéder dans le sens contraire [2] ; néanmoins il n'hésite pas à déclarer qu'une pareille condamnation est un obstacle à l'étude et au progrès scientifique. Quant aux articles eux-mêmes, Godefroy pense qu'il y en a plusieurs sur lesquels on peut penser différemment. Il en est d'autres qui paraissent contradictoires ; d'autres enfin qui sont impossibles ou irrationnels [3]. Aussi pense-t-il que, de son

[1] Vellemus autem, quod maturiori consilio articuli illi ordinati essent ; et adhuc forte de eis in posterum habebitur consilium sanius. *Quodlibet*, Venetiis, 1502, fol. 14v.

[2] Licet praedicti articuli editi fuerint a viris sapientibus, nihilominus nunc videntur corrigendi ; et possunt rationabiliter excusari qui dictos articulos ediderunt, licet factum eorum nunc sit corrigendum. Quia pro tempore isto, pro quo editi sunt, plures et praecipue artistae circa materias illorum articulorum sine freno rationis seipsos nimium effundebant, et videbantur dicta eorum nimis declinare ad errores. Et ideo pro tempore isto oportuit ad extremum contrarium magis declinare, secundum doctrinam Philosophi, 2 Ethic. circa rectificationem curvorum, et aliqua quae bonum et sanum intellectum, quem etiam importare possunt, oportuit condemnare, ut per hoc magis conarentur ab eo quod circa hoc poterat esse erroneum, se retrahere, et veritatem sinceram tenere. D'Argentré, *Collectio judiciorum*, I, p. 216 ; De Wulf M. *Etude sur la vie de Godefroid de Fontaines*, p. 47, n. 1.

[3] Sunt corrigendi. Quia articuli qui non sunt intelligibiles, et qui manifeste videntur falsi et impossibiles, sunt merito corrigendi. Sed inter praedictos articulos sunt plures tales, ut patet inspicienti. Ergo, etc.

Respondeo dicendum quod illud quod est impedimentum profectus studentium, et quod est in detrimentum utilis doctrinae, est merito corrigendum. Sed sic est in proposito. Ergo etc.

Primum patet, quia cum aliqua materia est sic indeterminata in certitudine veritatis, quod absque periculo fidei et morum, licet circa hoc diversimode opinari, absque temeraria cujuscumque partis assertione, ponere vinculum vel ligamen, quo homines circa talia ad unam opinionem immobiliter detinentur, est impedire notitiam veritatis, quia propter diversas opiniones quae circa talem materiam a viris litteratis et scientibus tenerentur per diversas disputationes ad utramque partem, tendentes ad veritatem inveniendam, ipsa melius inveniretur...

Quantum ad articulos autem de quibus est quaestio, videtur dicendum quod plures

temps [1], on devrait les corriger [2]. Il va même jusqu'à déclarer qu'il ne voit pas bien comment on peut excuser l'évêque de Paris de ne pas le faire, bien qu'il n'ose cependant le condamner [3].

L'examen un peu attentif du contenu des 219 articles condamnés justifie le jugement de Godefroy de Fontaines. Les articles sont trop nombreux et les erreurs fondamentales sont perdues au milieu de propositions fort secondaires ou d'autres qui ne méritaient aucune réprobation. D'autre part, il n'existe aucun lien logique entre la suite générale des propositions, aucun groupement rationnel des erreurs qui mette en évidence les points essentiels et les principales théories que l'on a voulu atteindre [4]. A ce point de vue, la condamnation du 10 décembre 1277 était plus compréhensible. Mais il semble que les promoteurs de la condamnation de 1277 ont eu la préoccupation non seulement d'atteindre les grandes erreurs averroïstes, mais encore de porter un coup au péripatétisme entier, soit dans sa forme averroïste, telle qu'on la trouve chez Siger de Brabant, soit dans sa forme

sunt de quibus diversimode opinari licet. Sunt etiam aliqui, qui videntur implicare contradictionem; nec potest inveniri modus dicendi in talibus, quo ab intellectu possint concipi; et sic impeditur intellectus a notitia veritatis circa illos. Item, sunt aliqui, qui secundum quod superficies literae sonat, videntur omnino impossibiles et irrationabiles, propter quod oportet illos exponere expositione quasi violenta et extorta. D'Argentré, *Collectio judiciorum*, I, p. 214.

[1] C'est sans raison positive que l'*Histoire littéraire de la France*, XXI, p. 551, et Hauréau, *Histoire de la Philosophie scolastique,* IIe Partie, t. II, p. 155, admettent que Godefroy a pris part à la condamnation de 1277. La critique qu'il en fait témoignerait du contraire. Henri de Gand nous a appris (p. 216) que les maîtres avaient condamné à l'unanimité une proposition de saint Thomas, tandis que Godefroy réprouve la condamnation de cette même proposition. D'Argentré, *Collectio*, pp. 214-215. En outre, Godefroy était en exercice comme maître en 1292, et prend part en 1303 à une consultation en Sorbonne, ce qui porte bien tard son activité scolaire pour qu'il fût maître en 1277. *Chart. Univ. Paris.*, II, pp. 53, 91. — Nous savons que Godefroy a tenu en 1287 une dispute quodlibétique contre les privilèges des religieux. *Chart. Univ. Paris.*, II, p. 13. Or, ces questions sont traitées, semble-t-il, dans ses quodlibets XI et XII, *Histoire littéraire de la France*, XXI, 553, et c'est du quodlibet XII que sont tirés ses jugements sur la condamnation de 1277. C'est donc aux environs de 1287, ou les années suivantes, que Godefroy aurait déterminé la question que nous utilisons présentement.

[2] C'est l'objet même de la question traitée par Godefroy. D'Argentré, *Collectio*, I, p. 214.

[3] Sed cum sententiam sui praedecessoris ad dictos articulos appositam posset sine periculo ad pacem et utilitatem plurimorum faciliter amovere, licet non videam quomodo nihil valeat sufficienter excusari, ipsum tamen in nullo audeo condemnare. De Wulf, *Etude sur Godefroid de Fontaines*, p. 46, n. 1.

[4] C'est évidemment pour obvier à ces difficultés que l'on tenta, dans la suite, d'autres modes de distribution des articles. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 556. Nous avons essayé, à notre tour, le même travail pour venir en aide aux personnes qui voudraient étudier ce document, IIe Partie, p. 175 et suiv.

chrétienne, telle qu'elle est chez Thomas d'Aquin ; et c'est pour ce motif que, dans le titre de cette section, nous avons indiqué la condamnation de 1277 comme la condamnation du péripatétisme en général.

On ne saurait dire si les propositions condamnées en 1277 sont extraites textuellement des écrits péripatéticiens ; nous ne pensons pas qu'elles le soient d'ordinaire. Mais il n'est pas douteux, qu'à peu de chose près, elles ne s'y retrouvent équivalemment, et quelquefois à peu près littéralement. On en a eu la preuve à plusieurs reprises lorsque nous avons étudié la doctrine de Siger de Brabant et l'avons comparée avec celle des propositions condamnées en 1277. La seule exception probable serait relative au groupe de propositions exprimant le rapport de la philosophie et de la théologie et ayant pour but de rabaisser cette dernière ou de nier la valeur de l'enseignement chrétien [1]. Nous avons vu les précautions prises par Siger de Brabant à cet égard, et l'on doit croire, jusqu'à preuve du contraire, que cette attitude prudente fut commune aux averroïstes. Il est vraisemblable que les propositions irréligieuses et immorales de la condamnation ont été fournies à l'enquête par l'enseignement oral de quelques maîtres, et plus probablement encore, par les propos de certains étudiants de Garlande.

Les autres propositions représentent quelquefois de petits groupes homogènes, conservant ainsi, par cette juxtaposition, la preuve qu'elles proviennent d'écrits ou de traités spéciaux qui en sont les diverses sources. Elles représentent toutes, comme nous l'avons dit déjà, à quelques défauts de rédaction près, les théories du péripatétisme averroïste. Les propositions les plus importantes, et nous qualifions ainsi les erreurs fondamentales qui s'attaquaient à l'enseignement chrétien, correspondent aux quatre groupes que nous avons établis en examinant les théories de Siger de Brabant : négation de la Providence, éternité du monde et des espèces, unité numérique de l'âme intellective dans l'humanité, suppression du libre arbitre et de la responsabilité morale [2]. A côté des diverses propositions qui intègrent ces théories, il s'en trouve d'autres qui visent des théories secondaires, celles, par exemple, que nous indiquerons bientôt comme appartenant à l'enseignement de Thomas d'Aquin et qui lui étaient communes avec les averroïstes, parce qu'elles constituaient une part indiscutée de l'aristotélisme, acceptée par tous les péripatéticiens.

La condamnation de 1277 vise donc le péripatétisme en général, avant

[1] Supra, pp. 150-51 ; 192-93, 212.
[2] Chap. VII.

tout sous la forme averroïste, c'est-à-dire en tant qu'il heurtait l'enseignement chrétien, et aussi dans des théories scientifiques légitimes, ou indifférentes en religion, mais qui allaient à l'encontre de l'augustinisme traditionnel d'une partie du monde théologique.

En présence de ce caractère du document épiscopal, il est aisé de voir dans quelle direction on doit chercher les individualités visées par la condamnation du 7 mars 1277. Elles appartiennent toutes à la direction péripatéticienne et nous savons que le péripatétisme du XIIIe siècle revêtait alors une double forme, la forme averroïste, constatée chez Siger de Brabant, et la forme chrétienne créée par Albert le Grand et Thomas d'Aquin.

Les noms des deux principaux maîtres averroïstes atteints par la condamnation de 1277 nous ont été conservés. Ce sont ceux de Siger de Brabant et de Boèce de Dacie.

Un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris [1] contient la liste des propositions condamnées en 1277 sous cette rubrique : *Contra Segerum et Boetium hereticos.* Nous savons aussi que Raymond Lulle composa, en 1297 ou 1298, une réfutation des mêmes propositions condamnées dans son ouvrage inédit intitulé : *Declaratio per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones.* Or, ce même ouvrage est désigné, dans un catalogue des œuvres de Raymond Lulle, dressé en 1311, de cette manière : *Liber contra errores Boetii et Sigerii* [2]. Enfin un autre catalogue des propositions de 1277 porte cette indication : *Principalis assertor istorum articulorum fuit quidam clericus boetius appellatus* [3]. Enfin, un manuscrit de Munich qui renferme le traité de saint Thomas *De unitate intellectus*, est dit composé *Contra Magistrum Sogerum* [4].

Ainsi, d'après ces divers renseignements, la condamnation de 1277 visait plus spécialement les doctrines professées par Siger de Brabant et Boèce de Dacie [5]. L'éclat de leur enseignement et l'étendue de leur activité littéraire en avaient fait les chefs de l'averroïsme parisien.

[1] Latins, 4391, f. 68.

[2] Paris, Bibl. Nat. lat. 15450, f. 80.

[3] Paris, Bibl. Nat. lat. 16533, f. 60. Les trois indications précédentes ont été mises au jour par Hauréau dans une étude sur Boèce de Dacie publiée d'abord sous le titre : *Un des hérétiques condamnés à Paris en 1277, Journal des Savants*, 1886, pp. 167-183, puis sous le titre : *Boetius, Maître ès Arts à Paris, Histoire littéraire de la France*, t. XXX, 1888. Voyez aussi *Chart. Univ. Paris.*, I, pp. 556, 558.

[4] IIe Partie, p. IX.

[5] Hauréau a montré (*l. c.*) que le Boèce nommé dans les textes cités devait être Boèce de Dacie.

Denifle et Chatelain estiment que ces deux maîtres n'ont pas été les seuls fauteurs des erreurs poursuivies par l'évêque de Paris, mais qu'il s'en est encore trouvé plusieurs autres. Ils en voient la preuve dans le fait que quelques-unes des erreurs condamnées sont exclusives les unes des autres [1]. Nous avons entendu Godefroy de Fontaines constater le même fait. Mais il pourrait avoir une autre interprétation [2]. Tout le groupe averroïste des maîtres parisiens professait sans doute, à quelques détails près, les mêmes doctrines que Siger de Brabant. Nous savons positivement qu'un autre maître, Bernier de Nivelles [3], tomba sous le coup des mêmes poursuites que Siger, à raison de la suspicion que la condamnation de l'évêque de Paris avait jetée sur leur orthodoxie. En outre, les quelques propositions de 1277 qu'on trouve dans les écrits de Thomas d'Aquin doivent reparaître également non seulement chez ceux des maîtres de la faculté des arts qui professaient l'averroïsme, mais encore chez ceux qui marchaient à la suite de Thomas d'Aquin, comme Pierre d'Auvergne, par exemple. Toutefois, ce que l'on a ignoré jusqu'ici, et nous l'établirons au chapitre suivant, c'est que, des divers philosophes visés par la condamnation de 1277, deux seuls, semble-t-il, après avoir été avec d'autres l'objet de poursuites juridiques, furent frappés de très graves pénalités : c'étaient Siger de Brabant et Boèce de Dacie. Or, ce résultat ne pouvait être que la conséquence du fait que ces deux maîtres avaient été les plus compromis à raison de la hardiesse de leurs idées et de l'importance de leurs écrits. C'est donc bien Siger de Brabant et Boèce de Dacie qu'a atteints, plus que tout autre, la condamnation de 1277, et nous verrons bientôt quelles en furent pour eux les funestes conséquences.

Nous ne reviendrons pas ici sur ce que nous connaissons déjà des doctrines professées par Siger. Elles présentent un pur averroïsme, tel qu'il est caractérisé par les plus importantes des propositions condamnées en 1270 et 1277. Nous observerons seulement que plusieurs productions littéraires de Siger étant encore inconnues ou sans date précise parmi celles que nous éditons, il n'est pas possible, dans l'état présent de la question,

[1] La vérité semble que les collecteurs des erreurs ont recueilli dans les écrits des averroïstes quelques-unes des erreurs que les averroïstes combattaient. Ainsi la proposition 102 (IIe Partie, p. 183) qui est de doctrine stoïcienne est rejetée par l'auteur du *De necessitate et contingentia causarum* (*l. c.*, p. 14 et suiv.), tandis que sa doctrine propre est condamnée dans un grand nombre d'autres propositions, signalées au cours de l'exposition de ce traité (supra, pp. 136 et suiv., 160 et suiv.).

[2] Nous le retrouverons au chapitre suivant.

[3] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 556.

de savoir si l'activité scientifique de Siger est allée croissant quant à la hardiesse des idées et à l'abondance des écrits. La condamnation de 1270 et la position difficile faite aux averroïstes parisiens dans les années suivantes ont pu les conduire à plus de modération et de prudence. Nous avons vu leurs leçons devenir quelquefois une sorte d'enseignement à des initiés [1]. Par contre, l'opposition a pu les irriter et les ancrer plus fermement dans leurs convictions scientifiques. Hors de l'hypothèse de la persévérance des averroïstes dans la voie où ils s'étaient engagés, on n'expliquerait point le fait de la condamnation de 1277. Quant à l'activité littéraire des averroïsants, elle aurait pu faiblir à raison de l'état de décadence que nous avons constaté dans la faculté des arts, de 1272 à 1277. Nous sommes cependant portés à croire qu'un bon nombre d'autres productions philosophiques sont issues du milieu constitué par Siger et ses autres collègues de Garlande et de Fouare. Nous signalerons ici, en passant, quelques écrits averroïstes anonymes, contemporains de Siger, et dont l'un ou l'autre pourrait bien lui appartenir.

Le manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris qui contient les *Impossibilia* de Siger de Brabant renferme différentes pièces sans titres, d'une écriture sommaire et peu soignée, telle que devait être celle d'un étudiant. Elle contraste en effet avec la calligraphie des autres ouvrages dont le possesseur a utilisé les étroits espaces laissés en blanc à la fin des traités. Les compositions de cette main se rattachent à la période historique que nous étudions, et l'écriture elle-même en est probablement contemporaine [2].

Un abrégé de philosophie est particulièrement remarquable par son prologue [3]. L'auteur y fait sa profession de foi sur les rapports de la philosophie et de la révélation chrétienne. Elle est identique à celle de Siger de

[1] Voy. pp. 210-211.

[2] Voy. la description du ms. IIe Partie, pp. XII-XIV.

[3] Cupientes in studio et contemplatione veritatis bene vivere, prout est possibile in hac vita, intendimus tractare de rebus naturalibus, moralibus et divinis, sententiam et ordinem Aristotelis prosequendo, in hoc nullatenusp rejudicantes jura fidei orthodoxe, quae manifestata est lumine divine revelationis, quo non fuerunt philosophi in quantum hujusmodi illustrati ; sed communem et consuetum cursum rerum attendentes, nec de divinis miraculis disserentes, de ipsis rebus rationis lumine judicarunt, in hoc non contradicentes theologice veritati que habet cognosci lumine altiori. Ex hoc enim quod philosophus concludit aliquid esse necessarium vel impossibile per causas inferiores investigabiles ratione, non contradicit fidei que ponit illa posse aliter se habere per causam supremam, cujus virtus et causalitas non potest comprehendi ab aliqua creatura. Quin imo etiam sancti prophete, imbuti veridico spiritu prophetie, attendentes ordinem causarum inferiorum, predixerunt aliqua eventura que omnino non evenerunt, quia a causa

Brabant [1]. Certaines expressions ont une similitude de forme qui paraît trahir une commune origine [2], et, ce qui est plus frappant encore, l'auteur semble relever l'accusation portée par Thomas d'Aquin contre Siger de Brabant sur cette question des rapports de la raison et de la foi, lors de la polémique de 1270 [3].

C'est aussi le même manuscrit qui contient le traité *De necessitate et contingentia causarum*, que nous éditons pour la première fois [4], et dont nous avons déjà examiné la doctrine. On y retrouve, on l'a vu, les idées déjà connues de Siger sur cette matière. Il n'est pas jusqu'aux formules elles-mêmes qui ne témoignent d'une étroite parenté entre les auteurs [5].

Enfin, dans une suite nombreuse de courtes questions [6], déterminées selon la doctrine averroïste, nous signalerons spécialement celle où l'on nie la possibilité de la création [7]. L'auteur, ou le maître dont les questions reproduisent l'enseignement, nous fait aussi une de ces déclarations si fréquentes dans la bouche des averroïstes quand ils proposent une solution

prima non sic fuerunt ordinata. Fol. 117. Hauréau a édité, incorrectement d'ailleurs, ce fragment sans observer son caractère averroïste. *Notices et extraits*, t. V, 102. Comparez ce morceau avec la doctrine de Siger, p. 150, n. 2.

1 Voy. p. 148 et suiv.

2 Comparez l'expression de l'avant-dernière note: nec de divinis miraculis disserentes, avec le commencement de la note 2, p. 150 : Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis.

3 Comparez, p. 152, note 1, la partie du texte de Thomas d'Aquin qui commence par ces mots : Adhuc autem gravius, avec le passage du prologue ci-dessus : Ex hoc enim quod philosophus.

4 IIe Partie, p. 109 et suiv.

5 Voy. p. 136 et suiv., p. 160 et suiv.

6 Une erreur de reliure a interverti l'ordre normal des questions. Hauréau, *Notices et extraits*, t. V, p. 87.

7 Secundum intentionem Philosophi non ens purum non potest recipere esse sive mutari ad esse. Nullum agens etiam potest facere quod ipsi non esse puro succedat esse natura : sic fieret illud quod de sui natura fieri est impossibile. Posito enim quod in universitate entium nichil sit in potentia ad esse *b;* tunc *b* in sui ratione habet carentiam potentie ad esse in rerum natura. Si ergo aliquod agens faciat quod *b* sit, faciet quod de sui natura impossibile est esse. Nec potest dici quod ad hoc sufficiat potentia agentis. Ex quo enim *b* non habet potentiam ad esse, de sui ratione est igitur non ens simpliciter pro omni tempore. Facere autem impossibilia nulli agenti est possibile. Sed ex quo ergo ponitur *b*, quod de sui ratione est non ens simpliciter pro omni tempore, emanare ab agente et esse ab ipso ens, contradictoria implicantur, quia predictum est contra rationem subiecti *b*. Ergo, etc. Et ideo Philosophus omne novum generatum posuit, et omne ingeneratum sempiternum, et e converso ; nec poneret aliquid esse novum non generatum sed aliter factum, nec aliquid ingeneratum esse incorruptibile a parte post et non semper fuisse a parte ante ; quia primo capitulo et tertio nititur demonstrare contrarium, quia incorruptibile causat materia ad dandum esse, sive ante, sive post. Et ideo posuit omne ingenitum esse eternum in toto preterito, vel toto futuro. Fol. 81. Comparez avec la doctrine d'Aristote, IIe Partie, pp. 4-5.

qui contredit une vérité chrétienne. Mais ici la remarque est très précise et elle semble viser clairement le décret du 1er avril 1272 porté par le parti d'Albéric, lequel défendait de déterminer aucune question contrairement à la foi, et demandait de réfuter les opinions erronées d'Aristote ou même simplement de passer outre [1]. Ici, notre philosophe proteste et fait entendre ces paroles : « On doit savoir que ceux qui acceptent la tâche d'exposer les livres du Philosophe ne doivent pas cacher ses opinions, même quand elles sont contraires à la vérité. On n'est pas tenu non plus d'établir par la raison ce qui la dépasse, ni même de résoudre les arguments contraires. Toutefois, comme le Philosophe, si grand soit-il, peut se tromper en beaucoup de questions, on ne doit pas nier la vérité catholique pour des raisons philosophiques, lors même qu'on ne saurait y répondre [2]. »

Boèce de Dacie

Boèce de Dacie, le principal condamné de 1277 avec Siger de Brabant, est demeuré une personnalité fort obscure. Longtemps on n'a presque rien su de lui, et il s'est encore greffé, sur quelques vagues données, une question d'identification de personnes qui n'est pas encore définitivement résolue.

La première notion sur Boèce de Dacie nous a été fournie par Quétif et Echard. Ce qu'ils savent d'un Boèce de Dacie d'après d'anciens chroniqueurs dominicains se réduit à très peu de chose [3]. En réalité, la source primitive de ces renseignements est le catalogue des écrivains de l'Ordre des Frères Prêcheurs dressé au commencement du xive siècle sous le titre de *Tabula scriptorum Ordinis Praedicatorum* [4]. Nous trouvons là, en effet, un *Boecius natione Dacus* avec une activité littéraire très importante. On lui attribue treize ouvrages, presque tous qualifiés de *Questions*, et relatifs à des traités d'Aristote [5]. Un chroniqueur dominicain du xve siècle, Jean

[1] Voy. p. 201.

[2] Sciendum quod sentencia Philosophi ab hiis qui eius libros suscipiunt exponendos non est celanda, licet sit contraria veritati, nec debet aliquis conari per racionem inquirere que super racionem sunt nec eciam raciones in contrarium dissolvere. Sed cum Philosophus, quantumcumque magnus, in multis possit errare, non debet aliquis negare veritatem catholicam propter aliquam racionem philosophicam, licet illam dissolvere nesciat. Fol. 81, a. Comparez avec la proposition 6, condamnée en 1277, IIe Partie, p. 177.

[3] *Script. Ord. Praed.*, I, p. 640. Echard renvoie ce personnage à la date de 1354, et il place, induit en erreur par le catalogue de Laurent Pignon, une partie de ses productions sous le nom d'un anonyme, p. 734, le 4e de la 1re colonne.

[4] Sur ce document et sa date de composition, voy. *Revue Thomiste*, t. XVII (1909), p. 562 et suiv.

[5] Fr. Boetius natione Dacus, scripsit [1] libros de modis significandi. [2] Item questiones super topica Aristotelis. [3] Item super librum physicorum questiones. [4] Item questiones super de celo et mundo. [5] Item questiones super librum de anima. [6] Item questiones super de generatione et corruptione. [7] Item questiones super de sensu et

Meyer, le range en outre parmi les docteurs en théologie de son Ordre, sous le nom de *Boecius Dacus* [1]; mais cette indication est inexacte, car nous possédons un catalogue complet et très précis des maîtres en théologie dominicains dû à Bernard Guidonis, et Boèce de Dacie n'y paraît pas [2].

Jourdain, dans ses *Recherches critiques sur les anciennes traductions latines d'Aristote,* ayant constaté que Thomas d'Aquin cite Boèce comme traducteur des livres de l'Ame et de la Métaphysique d'Aristote dans ses commentaires à ces traités, et ne voyant pas, chez les écrivains antérieurs à saint Thomas, l'attribution de ces traductions au célèbre Manlius Severinus Boethius, a conclu qu'il devait s'agir d'un Boèce du XIIIe siècle, vraisemblablement Boèce de Dacie, mentionné par Echard [3]. Cousin a partagé aussi cette opinion [4]. Mais cette hypothèse est sans fondement. Nous avons vu que, selon toutes les vraisemblances, l'ancien Boèce avait traduit, sinon tout Aristote, du moins une partie importante de ses œuvres [5]. Les traductions des traités de l'Ame et de la Métaphysique, que Thomas d'Aquin attribue à Boèce, sont certainement, dans sa pensée, celles de Manlius Boethius [6]. Il les aura retrouvées lors des recherches faites en Italie en vue de la revision des versions d'Aristote, entreprise sous son inspiration par Guillaume de Moerbeke [7]. Thomas n'aurait pas cité un Boèce contemporain, lui qui ne nomme jamais Guillaume, son grand reviseur et traducteur, et aussi son ami. D'ailleurs les traducteurs du XIIIe siècle nous sont connus, et nulle part il n'est fait mention d'un Boèce traducteur d'Aristote. Roger Bacon qui nous donne les noms de ceux qui ont travaillé aux versions du Stagirite ne le nomme pas [8], et quand il parle d'un Boèce, il est manifeste qu'il s'agit de Manlius Severinus. Aussi E. Charles a-t-il rejeté avec raison l'opinion mise en cours par Cousin et Jourdain [9]. Le XIIIe siècle n'a vu aucun Boèce traducteur d'Aristote.

Hauréau, mis en présence des trois textes cités plus haut, qui désignent

sensato. [8] Item questiones super de somno et vigilia. [9] Item questiones super de longitudine et brevitate vite. [10] Item questiones super de memoria et reminiscentia. [11] Item questiones super de morte et vita. [12] Item questiones super de plantis et vegetabilibus. [13] Item librum de eternitate mundi. Denifle, *Archiv f. Litt.-u. Kirchengesch.*, II, p. 230.

[1] *L. c.*, p. 192.

[2] *L. c.*, p. 204 et suiv.

[3] *Recherches critiques,* pp. 57, 400.

[4] *Journal des Savants*, 1848, p. 232.

[5] Voy. p. 7.

[6] Voy. p. 9, fin de la note.

[7] Voy. p. 40.

[8] *Roger Bacon*, p. 327 et suiv.; supra, p. 14, note.

[9] *Loc. cit.*, p. 324.

Siger et Boèce comme les deux personnages atteints par la condamnation de 1277, a tenté d'esquisser sur cette base une biographie de Boèce de Dacie [1]. Elle contient encore un essai de bibliographie des productions philosophiques de Boèce et un commencement de preuve que quelques-unes de ses doctrines correspondent à plusieurs des propositions de 1277.

On connaît de Boèce de Dacie diverses élucubrations : un traité *De modis significandi* [2], des questions sur les *Premiers et Seconds Analytiques* [3], sur les *Topiques* [4], sur les *Sophismes* [5], et des exercices pratiques de sophistique dits *Sophismata* [6]. Boèce avait écrit, comme on le voit, sur presque toute la logique d'Aristote [7]. La bibliothèque Angelica, à Rome, possède les

[1] Voy. p. 220, n. 3.

[2] Paris, Bibl. Nat. lat. 14876, et 16297 — ancien Sorbonne 1334. Ch. Thurot a fait connaître ces deux manuscrits. *Notices et extraits des manuscrits,* t. XXII, IIe partie, p. 517. Le premier porte en titre : *Commentum magistri Boetii super majus volumen Prisciani.* Le second, au dire de Thurot, ne serait qu'un abrégé du premier. Thurot observe aussi que le traité du ms. 14876 n'est pas un commentaire sur Priscien, et Hauréau l'appelle « une véritable grammaire, divisée en deux parties, dont la première traite des signes en général, de modis significandi, la seconde des parties du discours ». En conséquence, Hauréau pense que c'est de cet écrit que parle Boèce quand il renvoie à sa grammaire. *Histoire littéraire de la France,* t. XXX, p. 277. Le *De modis significandi* se trouvait au XVIIIe siècle dans la bibliothèque du couvent des Dominicains des Saints-Jean-et-Paul de Venise. Le P. D. M. Berardelli le décrit dans le catalogue de cette bibliothèque. C'était un ms. du XVe siècle, et les deux premières questions manquaient au traité. Il portait en explicit : Ergo omnis scientiae nostrae causa est ipse Deus, qui est benedictus, etc. Explicit Boetius Dacus de modis significandi generalibus et specialibus, specificis et essentialibus omnium partium orationis. Et hoc per manus Io. Gyevenich. *Nuova raccolta d'opuscoli scientifici,* Venezia, t. XXXVI (1782), p. 59 (du catalogue).

[3] Ils se trouvent dans le no 509 de la Bibliothèque de Bruges, fol. 31-75. Hauréau les qualifie de Commentaires, *l. c.*, p. 278, mais nous pensons que ce doit être, comme les autres écrits de Boèce, de simples questions. C'est cette composition que Boèce désigne sous le nom d'*Ars demonstratoria*, dans ses questions sur les Topiques, Paris, Nat. 16170, f. 64, col. 2, et non un autre traité inconnu comme le croit Hauréau, p. 279.

[4] Paris, Bibl. Nat. lat. 16170, XIIIe siècle. *Explicit :* Questiones supra libros Topicorum a magistro Boetio determinate et sufficienter per modum copie date. *Incipit :* Cum honorandi viri, videlicet patres nostri venerandi primi philosophantes, res temporales contemnentes et vitam suam in studio sapientie ponentes... Il se trouve aussi dans le ms. 509 de Bruges, où l'auteur désigné est Magister Boetius de Dacia, dans le ms. 296 du Collège Merton à Oxford, et dans le ms. lat. Vatic. 4883, f. 88. Hauréau, *Histoire littéraire de la France*, t. XXX, p. 273 ; *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 556.

[5] On ne connaît pas cet ouvrage, mais Boèce y renvoie dans ses questions sur les Topiques, en le désignant sous les noms de *Questiones Elenchorum* et d'*Ars Sophistica*, ms. 16170, fol. 62v, col. 2 ; fol. 63, col. 2.

[6] Les *Sophismata* sont au nombre de neuf dans le ms. 509 de Bruges. Ces sophismes ne se trouvent pas dans le ms. 3. Sin. XII, de la Laurentienne, comme le croit Hauréau, p. 278 ; seul le premier sophisme de ce recueil est attribué à Boèce de Dacie. Voy. p. 124, en note.

[7] C'était peut-être le recueil d'une partie de ses œuvres ou un abrégé qu'Echard avait

questions de Boèce sur le IVe livre des *Méthéores* [1]. Nous savons encore, d'après ses propres renseignements, qu'il avait composé des *Questions sur le livre des Animaux* [2] et sur la *Métaphysique* [3].

Hauréau a rapproché de trois des propositions condamnées en 1277 quelques courts passages de Boèce de Dacie [4]. Ce sont des points secondaires, mais ils vérifient, dans l'un ou l'autre cas, ce que l'on pouvait pressentir déjà, que Boèce se mouvait dans le même cercle d'idées averroïstes que Siger de Brabant. On a peine à comprendre qu'après avoir fait cette constatation, Hauréau n'ait non seulement pas soupçonné un averroïste dans Boèce de Dacie, mais ait même positivement déclaré le contraire [5].

vu dans un ms. de Saint-Victor, aujourd'hui inconnu, qui portait en titre : *Summa Boetii Daci et Petri Daci*, nempe rerum logicarum, ajoute le bibliographe. *Script. Ord. Praed.*, I, p. 640.

[1] Ms. 560 (F. 3, 12), fol. 110-115. Il contient dix-sept questions, à la suite desquelles on lit : Expliciunt quaestiones super quartum Metheororum reportate a magistro Boetio de Dacia. Narducci H. *Catalogus codicum manuscriptorum praeter graecos et orientales in bibliotheca Angelica*, Romae, 1893, I, p. 243.

[2] Hoc dictum est in questionibus nostris super librum de Animalibus. Nat. lat. 14876, f. 76^v.

[3] Sufficienter et perfecte docuimus in Metaphysica nostra. Nat. lat. 16170, f. 64, col. 1. Hauréau pense, p. 279, que Boèce renvoie, dans le même ouvrage, à sa Mathématique, et il cite le passage suivant : Omnis alia res non manet in esse nec durat nisi, inquam, per naturam divinam in esse conservetur, sicut per demonstrationes evidentes diximus in Mathematica nostra. Ms. cité, fol. 62^v, col. 1. Mais une semblable question appartient à la Métaphysique et non à la Mathématique. Il y a donc ici une faute d'écriture ou de lecture.

[4] Voici les propositions (d'après la numérotation qu'elles portent dans notre IIe Partie, p. 176 et suiv.) et les passages respectifs : Prop. 10. Quod de Deo non potest cognosci, nisi quia ipse est, sive ipsum esse. = Boèce: Quia Deus perfecte non potest intelligi a nobis, per consequens non potest definiri. Ms. 16170, fol. 59, col. 1. Les deux propositions sont très prochement apparentées, mais ne sont pas identiques. Celle de Boèce serait acceptée par saint Thomas. Prop. 44. Quod in substantiis separatis nulla est possibilis transmutatio ; nec sunt in potentia ad aliquid, quia aeternae et immunes sunt a materia. = Boèce : Omnia que transmutantur, materiam habent... Substantia separata dicitur quia materiam non habet. Ergo. *L. c.*, f. 68, col. 1. Prop. 198 (Voy. aussi 196, 197). Quod accidens existens sine subjecto non est accidens, nisi aequivoce ; et quod impossibile est quantitatem sive dimensionem esse per se ; hoc enim esset ipsam esse substantiam. = Boèce : Accidens in se suam fixionem non habet ; se inesse significat per suum subjectum. Quare separari non potest ; illud enim separari non potest cujus separari est ejus corrumpi. *L. c.*, fol. 68, col. 2. Hauréau ne se rend pas compte pourquoi cette dernière proposition fut condamnée. C'est parce qu'elle niait la possibilité de la transsubstantiation eucharistique.

[5] « Plusieurs des deux cent quatre articles (de la condamnation de 1277) sont incontestablement averroïstes. Ceux-là, cela va sans dire, n'appartiennent pas à notre docteur (Boèce de Dacie) ; l'Eglise elle-même ne les réprouve pas plus vivement que lui. Mais en voici qui n'ont ni cette origine ni ce caractère. » *L. c.*, p. 275. Hauréau cite alors les trois articles de la note précédente, qui appartiennent certainement, les deux derniers, au péripatétisme averroïste, mais non aux théories fondamentales.

Ces maigres renseignements sur l'activité littéraire et les doctrines de Boèce ne nous permettent en aucune façon de vérifier la déclaration du manuscrit latin de la Bibliothèque Nationale de Paris d'après laquelle Boèce de Dacie serait le principal fauteur des théories condamnées en 1277 [1]. Il n'est pas douteux, en tout cas, qu'il n'ait été avec Siger de Brabant le plus marquant des inculpés. Quant à son importance philosophique, on peut, en l'absence positive de ses écrits, induire qu'il n'atteignit pas à la célébrité de Siger de Brabant. Un penseur comme Thomas d'Aquin ne s'est pas attaqué à lui comme à Siger ; Pierre Dubois et Dante qui ont exalté ce dernier n'ont pas prononcé le nom de Boèce de Dacie, demeuré, mais probablement à tort, jusqu'à ce jour parmi les maîtres les plus obscurs de son siècle.

Quel rapport doit-on établir entre Boèce de Dacie, le condamné de 1277, et le philosophe de même nom que nous avons trouvé dans le catalogue des écrivains dominicains du XIIIe siècle ? Hauréau a évité de se prononcer. Denifle et Chatelain déclarent la question encore en suspens tout en donnant de sérieuses raisons en faveur de la non-identité [2]. La question demande donc à être reprise et examinée de plus près.

D'abord, on peut établir avec sûreté que Boèce de Dacie, quand il fut atteint par le jugement de l'évêque de Paris en 1277, n'était pas Dominicain.

En effet, l'acte de condamnation nous fait connaître avec précision qu'elle vise les membres de la faculté des arts : *Nonnulli Parisius studentes in artibus proprie facultatis limites excedentes* [3]. Godefroy de Fontaines confirme aussi cette donnée [4]. Or, aucun Dominicain, ni aucun religieux ne fut jamais membre de la faculté des arts, dont les maîtres étaient de simples clercs. Boèce de Dacie, le principal condamné de 1277 avec Siger de Brabant, était donc un simple clerc, comme ce dernier, et maître de la faculté des arts.

Un précieux renseignement fourni par Jean Peckham, en 1284, sur les deux principaux personnages tombés sous le coup de la condamnation de Paris, par conséquent sur Boèce et Siger, nous apprend qu'ils n'étaient pas des personnes religieuses, mais des clercs séculiers [5].

Nous connaissons en outre une douzaine d'écrits ou copies d'écrits de Boèce de Dacie, et cependant, dans aucun cas, il n'est qualifié de membre

[1] Voy. p. 220.
[2] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 556.
[3] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 543.
[4] Voy. p. 217, n. 2.
[5] Voy. p. 101, n. 1.

d'un Ordre religieux, ce qui serait extraordinaire sur un pareil nombre de documents. Bien plus, on possède de lui, comme de Siger de Brabant, des Sophismes. Or, il n'y a pas d'exemple de religieux ayant écrit des exercices de sophistique.

Enfin, pour qui connaît le milieu scolaire et religieux du XIIIe siècle, il est moralement impossible qu'un religieux, et spécialement un Dominicain, se soit fait le propagateur des idées averroïstes. Nous avons vu Gilles de Lessines faire appel à Albert le Grand contre les averroïstes parisiens, et saint Thomas d'Aquin s'en constituer le plus redoutable adversaire.

Nous savons d'ailleurs que les productions littéraires des religieux appartenant à l'Ordre des Frères Prêcheurs devaient, avant d'entrer en circulation, subir un examen préalable de l'autorité capitulaire [1]. Dès lors il était impossible que des écrits propageant des théories aussi exorbitantes que celles de l'averroïsme pussent voir le jour dans l'Ordre et en franchir l'enceinte.

Boèce de Dacie, averroïste notoire, tombé sous le coup du jugement de 1277, était donc un maître séculier de la faculté des arts de l'Université de Paris, et non un religieux.

Devrons-nous maintenant conclure à l'existence d'un dominicain de même nom, d'une activité philosophique analogue, et contemporain du premier. Nous ne le pensons pas. Nous croyons que le Boèce de Dacie mentionné par la *Tabula* est le même que celui qui nous est déjà connu. Sans doute, deux individus auraient pu se rencontrer portant le même nom, étant compatriotes et contemporains. Mais là où l'hypothèse devient invraisemblable, c'est lorsque nous constatons que le Boèce de Dacie auquel la *Tabula* attribue seize ouvrages n'a laissé aucune trace dans l'histoire, alors qu'une foule d'écrivains moins féconds nous sont connus par l'existence même de leurs productions. Or, nous l'avons dit, aucun écrit n'est attribué à un Boèce de Dacie dominicain. D'autre part, la liste des œuvres de Boèce de Dacie, telle qu'elle nous est fournie par les manuscrits, se rapproche singulièrement de celle de la *Tabula*. L'une et l'autre nous présentent une suite d'écrits contenant des questions sur les livres d'Aristote ; et si nous relevons dans la première des titres qui ne paraissent pas dans

[1] Nulla scripta facta vel compilata a fratribus nostris aliquatenus publicentur, nisi primo per fratres peritos quibus magister vel prior provincialis commiserit, diligenter fuerint examinata. Constitution des chapitres de 1252-56. *Acta capit. gener.*, I, pp. 69, 78 ; Denifle, *Archiv für Litt.-und Kirchengesch.*, V, p. 564. Voyez un exemple de l'application de ce décret, plus haut, p. 83, n. 3.

la seconde et réciproquement, quatre ouvrages sont cependant communs [1]. Il est d'ailleurs compréhensible qu'un des maîtres les plus en évidence de son temps, ait eu une activité plus étendue que celle représentée par une seule des deux sources indépendantes et incomplètes que nous connaissons.

Le problème est donc limité à la recherche des motifs qui ont pu induire l'ancien bibliographe à placer Boèce de Dacie dans son catalogue des écrivains dominicains. Deux hypothèses sont possibles. Ou le bibliographe a commis une confusion de personnes, ou Boèce de Dacie est devenu Frère Prêcheur après 1277. L'une et l'autre alternative paraissent probables. L'auteur a pu connaître un dominicain obscur du nom de Boèce de Dacie et croire qu'il était le maître ès arts dont les nombreux écrits circulaient de son temps. Une confusion semblable est à son actif, pour une œuvre et un auteur cependant célèbres du XIIIe siècle. Il a attribué les *Summulae logicales* de Pierre d'Espagne, plus tard le pape Jean XXI, à Pierre-Alphonse d'Espagne [2]. Le bibliographe dominicain n'était donc pas hors d'atteinte de toute erreur en dressant la liste des écrivains de son Ordre, et la présence que nous y constatons de Boèce de Dacie pourrait être le résultat d'une méprise ou d'une confusion analogue.

Une seconde possibilité subsiste encore : c'est que Boèce de Dacie, en présence des conséquences désastreuses qui menaçaient de l'atteindre après l'acte épiscopal du 7 mars, soit entré dans l'Ordre de Saint-Dominique. C'était un moyen d'échapper aux juridictions ordinaires [3], et de trouver la sécurité et le repos dans un milieu où la vie scientifique possédait alors le plus d'intensité. Un fait de cette nature ne serait pas sans exemple [4]. Dans ce cas, toutes les difficultés, moins une, trouveraient leur solution. Toutefois, celle qui subsiste n'exclut pas absolument cette dernière hypothèse. Jean Peckham, dans le renseignement qu'il nous a fourni sur le sort des deux principaux maîtres atteints par la condamnation du 7 mars 1277, nous déclare qu'ils ont misérablement fini leurs jours, tous les deux, en Italie [5]. Il y aurait donc eu parité de destinée entre Siger et Boèce.

[1] Ce sont : De modis significandi ; Quaestiones super Topica ; Quaestiones de caelo et mundo ; Quaestiones de vegetabilibus. Comparez les deux listes données plus haut.

[2] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 542.

[3] La législation ecclésiastique admettait l'entrée en religion des personnes excommuniées, interdites, irrégulières ou liées par une obligation quelconque. Mansi, *Concilia*, t. XXII, col. 830, cap. XV.

[4] C'est le cas de Pierre de Saint-Cloud, dans la condamnation des Amauriciens en 1210 : Petrus antequam caperetur, prae timore monachus effectus est. Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus miraculorum*, ed. Strange, Coloniae, 1851, I, p. 307.

[5] Voy. p. 101, n. 1.

Mais nous verrons Siger de Brabant, condamné à la cour romaine pour ses doctrines, y subir la peine d'une détention perpétuelle. Dès lors nous devrions penser que les deux maîtres ont eu jusque dans leur fin une même et malheureuse fortune. Mais l'affirmation de Peckham conserverait sa portée, lors même que Boèce serait entré en religion, les conjonctures étant très fâcheuses pour lui. Cela expliquerait aussi le silence fait, dès ce temps, sur le nom de Boèce de Dacie [1].

Bien que portée contre les maîtres averroïstes de la faculté des arts, la condamnation d'Etienne Tempier atteignait indirectement sur plusieurs points l'enseignement philosophique d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Des théories communes au péripatétisme averroïste et au péripatétisme chrétien étaient visées par un certain nombre de propositions de 1277. On ne pourrait soutenir avec vraisemblance que les promoteurs de la condamnation ne s'aperçurent pas qu'en étendant leurs prohibitions à certaines doctrines professées par les averroïstes ils inculpaient celles mêmes de Thomas d'Aquin [2]. Nous avons vu, qu'étant donné l'état d'esprit des théologiens séculiers, ils estimaient l'occasion favorable pour jeter le discrédit, par un procédé oblique, sur des doctrines et des personnes qu'ils avaient longtemps et violemment combattues. Si quelque chose peut mettre en évidence les sentiments des auteurs de la condamnation de 1277, c'est le fait qu'ils la promulguèrent à la date du 7 mars, anniversaire de la mort de Thomas d'Aquin. C'était une réponse de leur façon au panégyrique que les maîtres de la faculté des arts avaient fait du docteur dominicain, lorsqu'après sa mort, ils avaient réclamé pour l'Université de Paris l'honneur de posséder ses cendres près d'elle.

Une vingtaine de propositions, parmi les 219 qui constituent la condamnation portée par Etienne Tempier, atteignent plus ou moins directement l'enseignement de Thomas d'Aquin [3]. Elles sont particulièrement

[1] L'anonyme dominicain de Cologne, qui écrivait en 1483 une biographie d'Albert le Grand, nomme parmi les évêques contemporains d'Albert : frater Boetius Roschildensis in Dacia. *Analecta Bollandiana*, t. XIX (1900), p. 282. On ne trouve aucun évêque de ce nom ni dans Gams, p. 332, ni dans Eubel, p. 444. Il est aussi inconnu à De Wedel-Jarlsberg, *Une page de l'histoire des Frères Prêcheurs. La province de Dacie*, Rome-Tournai, 1899.

[2] Parmi les raisons alléguées par Godefroid de Fontaines pour réformer les articles condamnés de 1277, on trouve celle-ci : Sunt etiam in detrimentum non modicum doctrinae studentibus perutilis reverendissimi et excellentissimi doctoris scilicet Fratris Thomae, quae ex praedictis articulis minus juste aliqualiter diffamatur. De Wulf, *Etude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, p. 45.

[3] Sur ce nombre quelques-unes touchent expressément les doctrines de saint Thomas,

relatives à cinq théories : l'unité du monde [1], l'individuation dans les espèces spirituelles et les espèces matérielles [2], la localisation des substances séparées et leur rapport avec le monde physique [3], l'excellence de l'âme et de son opération intellectuelle en dépendance des conditions du corps [4], enfin le déterminisme sous lequel la volonté accomplit son opération [5].

On est surpris au premier abord de ne pas trouver parmi les propositions prohibées celles relatives à l'unité des formes substantielles dans les êtres corporels. Cette théorie fermement soutenue par Thomas d'Aquin, avait été, on se le rappelle, une des plus vivement combattues pendant son dernier séjour à Paris [6]. Une semblable omission était sans nul doute intentionnelle. La théorie de l'unité des formes substantielles était-elle déjà trop universellement acceptée à Paris pour qu'on osât la combattre, ou bien craignait-on, après l'éclat des disputes sur ce sujet quelques années auparavant, de rendre trop évidente la préoccupation qu'avaient les auteurs de la condamnation de 1277, de frapper de discrédit l'enseignement de Thomas d'Aquin ? On ne saurait le dire avec certitude. En tout cas, Etienne Tem-

d'autres partiellement ou avec moins d'exactitude. En dehors de ces propositions, on en trouverait d'autres apparentées avec la philosophie du même maître. On peut consulter sur cette question, De Rubeis, *De Gestis et Scriptis S. Thomae*, Dissert. XVI, cap. I ; Godefroid de Fontaines. D'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 214 et suiv. Jean de Naples, dans son second quodlibet (dernière question), cite les propositions condamnées qui paraissaient atteindre la doctrine de saint Thomas et défend son maître. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 556. Le second quodlibet de Jean de Naples a été tenu à Paris vers 1318. La question de ce quodlibet relative à saint Thomas a servi à former un petit opuscule, auquel on a mis une introduction éditée par Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, p. 476. Cet écrit se trouve aujourd'hui dans le ms. 14549 (fol. 130) du fonds latin de la Bibl. Nat. de Paris. Les points de doctrine discutés sont distribués en neuf articles. Les plus importants entrent dans les cinq théories que nous signalons comme intéressant l'enseignement de saint Thomas. Il est probable que c'est Jean de Naples lui-même qui a constitué ce petit traité avec sa question disputée sur la matière, mais en 1323, ou peu après. Je reviendrai là-dessus ailleurs.

[1] Propositions 27 et 50 de notre édition, IIe Partie, p. 178. Comparez avec les endroits indiqués par Pierre de Bergame, dans la *Tabula aurea* qui accompagne les œuvres complètes de saint Thomas, au mot *Mundus*, 6, 7, et Quodlib. VI, art. XIX.

[2] Propositions 42, 43, 110, 115, 116. Comparez, *Tabula aurea* au mot *Individuum*, 17, 20, 21, 23, 24.

[3] Propositions 52, 53, 54. Comparez avec *Tabula* au mot *Locus*, 15, 22, 23, et *Summa Theologica*, 1 Pars, quaest. CII, a. 2, ad 2m.

[4] Propositions 146, 147. Voyez *Tabula : Anima*, 72, *Intellectus*, 99. *Summa theol.*, I P., q. LXXXV, a. 7.

[5] Propositions 162, 163, 169. *Tabula : Voluntas*, 50, 80, 81.

[6] Voy. pp. 100, 107.

pier avait pris ses mesures pour faire exécuter à Oxford ce qu'on ne pouvait accomplir à Paris [1].

Quelques jours après la condamnation de Paris, le 18 mars, l'archevêque de Cantorbéry, Robert Kilwardby, condamnait, de son côté, un groupe de trente propositions relatives à la grammaire, la logique et la philosophie naturelle [2]. La plupart de ces dernières atteignent l'enseignement de Thomas d'Aquin sur l'unité des formes substantielles, ou mieux, sur la composition des corps en général.

La conduite de l'archevêque de Cantorbéry peut paraître étrange si l'on songe qu'il appartenait lui-même à l'Ordre des Frères Prêcheurs [3]. Mais Robert Kilwardby se rattachait par sa formation et son activité scientifiques à l'ancien augustinisme [4]. Maître éminent, ayant mis au jour des productions littéraires nombreuses et remarquables [5], il avait dû particulièrement sentir que la révolution doctrinale opérée par Albert le Grand et consacrée par Thomas d'Aquin allait ruiner l'influence qu'il avait acquise autour de lui et les idées qui faisaient le fond de ses convictions philosophiques. De là son attitude dans la condamnation promulguée à Oxford.

La condamnation de l'archevêque de Cantorbéry couvrait celle de l'évêque de Paris. Etienne Tempier, ancien membre séculier de la faculté de théologie de Paris, ne pouvait être suspecté, quand Robert Kilwardby, membre illustre de l'Ordre des Prêcheurs, marchait à ses côtés et adoptait

[1] Ce fait d'une entente entre l'évêque de Paris et l'archevêque de Cantorbéry résulte de la simultanéité des condamnations, de leur caractère supplémentaire, du fait que l'évêque de Paris songea à reprendre pour son propre compte la condamnation d'Oxford et l'envoya pour se justifier lui-même à l'archevêque de Corinthe, Pierre de Conflans, O. P., ainsi qu'on le verra un peu plus loin.

[2] *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 558.

[3] R. Kilwardby avait fait sa carrière académique en arts libéraux à Oxford, puis à Paris. De retour en Angleterre, il entra dans l'Ordre des Frères Prêcheurs. Il devint professeur de théologie en 1248, à Oxford ; provincial d'Angleterre de 1261 à 1272 ; archevêque de Cantorbéry et primat d'Angleterre, 11 octobre 1272 ; cardinal du titre de Porto, 12 mars 1278, et mourut le 11 ou 12 septembre de la même année. Quétif-Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, 374-80 ; R. Palmer, *The Provincials of the Friar-Preachers, or Black Friars, of England,* s. l. n. d. p. 4-6 ; *National Biography,* XXXI (1892), p. 120 ; Hauréau, *Hist. de la Scolast.*, II, 2, p. 28 ; *Chart. Univ. Paris.*, I, pp. 543-560.

[4] Ehrle, *Archiv f. Litt.-u. Kirchengesch.*, t. V, p. 611 et suiv.

[5] Les ouvrages de Kilwardby n'ont presque pas été édités. Voyez-en la liste dans Echard, *l. c.* et *Archiv f. Litt.-u. Kirchengesch.*, t. II, 236. Voyez la justification qu'il a composée de sa condamnation, publiée par Ehrle, *l. c.*, t. V, p. 614 ; et les extraits de son *De Ortu Scientiarum* dont Hauréau a publié d'importants fragments. *Notices et extraits de quelques manuscrits latins,* t. V, p. 116 et suiv. Baur L. a édité les titres de tous les chapitres du *De Ortu Scientiarum. Dominicus Gundissalinus, De divisione Philosophiae,* Münster, 1903, pp. 369-375.

sa ligne de conduite. En politique habile, l'évêque de Paris songea à faire prohiber dans la limite de sa juridiction les propositions d'Oxford. Il n'avait osé, le 7 mars, frapper d'excommunication les doctrines trop avérées de Thomas d'Aquin. Maintenant que la condamnation lui revenait souscrite par un Dominicain devenu primat d'Angleterre, il pouvait plus impunément, pensait-il, l'endosser. Il commençait à mettre en mouvement les conseillers qui avaient élaboré la liste du 7 mars, c'est-à-dire quelques maîtres de la faculté de théologie, lorsque les cardinaux qui gouvernaient l'Eglise pendant la vacance du Siège apostolique (20 mai — 25 novembre 1277), lui envoyèrent l'ordre de surseoir absolument à cette affaire jusqu'à ce que la cour romaine le chargeât de s'en occuper [1]. C'était en somme désapprouver le zèle intempestif d'Etienne Tempier, et infirmer indirectement la valeur de sa condamnation et de celle de Robert Kilwardby.

Il est de toute vraisemblance que les Dominicains n'étaient pas étrangers à l'acte de la curie romaine. Ils avaient dû faire appel des condamnations arbitraires de l'évêque de Paris et de l'archevêque de Cantorbéry, Un membre de l'Ordre, Pierre de Conflans, archevêqne de Corinthe, personnage influent, en résidence à la cour romaine [2], paraît s'être spécialement entremis dans cette affaire [3]. Nous savons que l'évêque de Paris, peut-être sur ses observations, lui avait envoyé, dans la préoccupation de se justifier, la sentence de l'archevêque de Cantorbéry. Pierre de Conflans

[1] Ces renseignements peu suspects nous sont fournis par Jean Peckham, archevêque de Cantorbéry et successeur de Kilwardby, dans sa lettre du 7 décembre 1284, au temps de la lutte entreprise par lui contre les Dominicains anglais, pour maintenir la condamnation de son prédécesseur : Causam vero opinionum bone memorie fratris Thome de Aquino, quas fratres ipsi [Predicatores] opiniones sui Ordinis esse dicunt, quas tamen in nostra presentia subjecit idem reverendus frater theologorum arbitrio Parisiensium magistrorum, pendere diximus in Romana curia indecisam pro eo quod vacante sede apostolica per mortem sancte memorie domini Johannis, Dei gratia tunc temporis Romani pontificis, episcopus Parisiensis Stephanus bone memorie ad discussionem ipsorum articulorum de consilio magistrorum procedere cogitaret : mandatum fuisse dicitur eidem episcopo per quosdam Romane curie Dominos reverendos, ut de facto illarum opinionum supersederet penitus, donec aliud reciperet in mandatis. C. T. Martin, *Registrum epistolarum fratris Johannis Peckham*, t. III, p. 866 ; *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 625. Peckham fut nommé lecteur à la curie romaine en 1278, et put avoir directement connaissance de ces circonstances. *Analecta Franciscana*, t. III, p. 361.

[2] *Bull. Ord. Praed.*, I, p. 548.

[3] Pierre de Conflans, Bourguignon, était bachelier de l'Université de Paris. Innocent IV, dans sa lettre du 2 mars 1268, déclare qu'il vient de le nommer archevêque de Corinthe. Il fut transféré à Cosenza, le 5 avril 1278. *Archiv f. Litt.-u. Kirchengesch.*, II, p. 207 ; Martène et Durand, *Thesaurus Anecdotum*, II, col. 578 ; Eubel, *Hierarchia catholica*, p. 228 ; *Bull. O. P.*, I, p. 538 ; Jordan E. *Registres de Clément IV*, I, p. 222 ; *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 559.

écrivit alors à son confrère, Robert Kilwardby, pour s'étonner de la prohibition de propositions qu'il jugeait bien fondées. Guillaume Occam, qui semble avoir connu cette lettre, nous laisse entendre qu'elle aurait été assez dure [1]. Nous possédons le mémoire justificatif adressé par Robert Kilwardby à Pierre de Conflans [2]. Il nous y fait connaître ses idées personnelles sur les questions disputées, mais n'établit pas qu'il eût le devoir, ni même le droit de procéder à cette condamnation [3].

[1] Voyez la seconde note suivante.

[2] Publié par Ehrle, *Archiv f. Litt.-u. Kirchengesch.*, V, p. 614-632. Voici les débuts du document qui nous fournit les précédents renseignements : Reverendo patri fratri P.. Dei gratia archiepiscopo Corinthi frater Robertus, Cantuariensis sacerdos indignus salutem et quidquid est gratie et honoris.

Scripsistis michi nuper, quod venerabilis pater dominus Stephanus episcopus Parisiensis vobis significavit, quod ego de consensu omnium magistrorum Oxoniensium tam regentium quam non regentium, articulos Oxonie condempnavi quosdam in grammaticalibus, quosdam in logicalibus, quosdam in naturalibus. Et in epistola vestra plures de naturalibus inseruistis, favorem exhibentes in pluribus facto nostro ; in aliis autem vobis apparuit mirabile factum esse, tanquam condempnati essent articuli non dampnandi. Hoc igitur paternitati vestre notifico, quod dampnatio ibi facta non fuit talis, quomodo solebat esse expressarum heresum, sed fuit prohibitio in scolis determinando vel legendo vel alias dogmatizando talia asserendi ; tum quia quidam sunt manifeste falsi, tum quia quidam sunt veritati philosophice devii, tum quia quidam sunt erroribus intolerabilibus proximi, tum quia quidam sunt apertissime iniqui, quia fidei catholice repugnantes (p. 614). L'observation de Kilwardby est juste, il avait simplement prohibé l'enseignement des articles condamnés, mais avec des sanctions très dures, puisqu'elles excluaient les délinquants de l'université d'Oxford, *Chart. Univ. Paris.*, I, pp. 588-89, tandis que Tempier avait *excommunié* les maîtres qui les enseigneraient. IIe Partie, p. 176.

[3] Occam, dans son *Dialogus*, rapporte les différents jugements émis sur la condamnation de R. Kilwardby : De primo [R. Kilwardby] diversis modis dicitur a diversis. Dicunt enim quidam quod damnatio sua temeraria existebat eo quod veritates, ut dicunt, condemnavit. Unde et quidam alius archiepiscopus [P. de Conflans] ipsum de dicta damnatione acriter reprehendit, scribens ei epistolam in qua manifeste asseruit quod veritates damnaverat. Multi enim putantes ipsum veritates damnasse quod fuerit hereticus nequamquam affirmant ; quia, ut dicunt, nullam catholicam veritatem, sed plures veritates philosophicas condemnavit. De assertionibus autem grammaticalibus, logicalibus et pure philosophicis in eadem damnatione se, ut asserunt, temere intromisit. — Plures alii ipsam [damnationem] fuisse temerariam reputarunt. Plures enim Parisienses doctores et scolares assertiones damnatas a dicto Archiepiscopo publice tenuerunt. Nam opinionem Thomae de unitate forme in homine inter alias condemnavit ; et tamen tu scis quod plures Parisius ipsam publice tenent, et defendunt, et docent : et ita est de multis aliis. — Alii dicunt quod dictus archiepiscopus dictos articulos temere condemnavit, non quia inter illas veritates alique sint damnate, sed quia sibi potestatem quam non habuit usurpavit. — Etiam asserunt quod assertiones precipue philosophice, que ad theologiam non pertinent, non sunt ab aliquo solemniter condemnande, seu interdicende, quia in talibus quilibet debet esse liber ut libere dicat quid sibi placet ; et ideo quia dictus archiepiscopus damnavit et interdixit opiniones grammaticales, logicales et pure philosophicas, sua sententia fuit temeraria reputanda. *Dialogus*, Lugduni, 1495, Pars I, lib. II, cap. XXII, fol. XIIIv.

Pour défendre Thomas d'Aquin, l'Ordre comprit qu'il devait avant tout compter sur lui-même. Aussi déploya-t-il dans ce but une activité et une énergie qui témoignent de la claire conscience des fins qu'il poursuivait. Le danger semblait surtout concentré en Angleterre, où Robert Kilwardby avait exercé, comme provincial, puis comme archevêque, une influence prédominante. Le Chapitre général de 1278, tenu à Milan, nomma deux délégués, Raymond de Mévouillon et Jean Vigouroux, pour visiter la province d'Angleterre et punir sévèrement quiconque aurait manqué de respect aux doctrines du vénérable Père Thomas d'Aquin [1]. L'archevêque de Cantorbéry était promu lui-même au cardinalat quelques mois plus tôt, et appelé à résider à la cour romaine [2]; et il est visible que l'Ordre avait la main dans une mesure qui brisait la résistance au mouvement thomiste en Angleterre. Les Chapitres d'ailleurs continuèrent non seulement à affirmer leur volonté de voir respecter les enseignements de Thomas d'Aquin, mais encore à les propager vigoureusement [3].

A l'action de l'autorité, les disciples de Thomas d'Aquin ajoutèrent celle de leur activité scientifique, et alors commença la publication de cette abondante littérature polémique qui ne devait plus cesser de longtemps [4].

[1] Injungimus districte fratri Raymundo de Medullione et fratri Johanni Vigorosi, lectori Montispessulani, quod cum festinacione vadant in Angliam inquisituri diligenter super facto fratrum qui, in scandalum ordinis detraxerunt de scriptis venerabilis patris fratris Thome de Aquino; quibus ex nunc plenam damus auctoritatem in capite et in membris, qui quos culpabiles invenerint in predictis puniendi, extra provinciam emittendi, et omni officio privandi plenam habeant potestatem. Quod si unus eorum, casu aliquo legitimo, fuerit impeditus, alter eorum nichilominus exequatur. Quibus priores de sociis competentibus quos ipsi ad hoc officium exequendum ydoneos iudicaverint, teneantur quandocumque requisiti fuerint providere. *Acta Capitulorum Generalium,* ed. Reichert, I, p. 199.

[2] Gay J. *Registres de Nicolas III.* Paris, 1898, p. 91.

[3] Cum venerabilis vir memorie recolende fr. Thomas de Aquino, sua conversacione laudabili et scriptis suis, multum honoraverit ordinem, nec sit aliquatenus tolerandum quod de ipso vel scriptis ejus aliqui irreverenter et indecenter loquantur, etiam aliter sencientes, injungimus prioribus provincialibus et conventualibus et eorum vicariis ac visitatoribus universis quod si quos invenerint excedentes in predictis, punire non postponant. Chapitre Général de Paris, en 1279. *Acta,* p. 204. Voyez aussi, p. 235; Douais, *Essais sur l'organisation des Etudes,* p. 97 et suiv.; Masetti, *Monumenta et antiquitates,* I, p. 138.

[4] C'est ainsi que Gilles de Lessines publia au mois de juillet 1278 son traité sur l'unité des formes dans le dessein manifeste de défendre Thomas d'Aquin contre la condamnation d'Oxford. Il se trouve à Paris, Bibl. Nat. lat. 15962, et Bruxelles, 873-85. Il a été édité par De Wulf, *Le traité De unitate formae de Gilles de Lessines,* dans la collection *Les Philosophes Belges,* t. I, Louvain 1901. La *Questio de gradu formarum,* qui précède le *De unitate formae* dans le ms. de Paris, et défend la pluralité des formes, avait été attribué à Richard Clapwell, O. P. Il appartiendrait, d'après De Wulf, à Richard de Middleton, O. M. Sans discuter l'attribution, il semble qu'il y ait un lien de dépendance

L'Ordre ne tint aucun compte des condamnations de Paris et d'Oxford qui, en tout état de cause, ne pouvaient avoir de portée que dans ces seuls diocèses [1]. Les condamnations troublèrent d'abord quelques esprits timides, maintenues qu'elles étaient par les intéressés [2], mais elles tombèrent bientôt dans l'indifférence, et des maîtres étrangers aux doctrines thomistes n'hésitèrent pas à les blâmer et à les déclarer sans valeur aucune [3]. Les doctrines de Thomas d'Aquin se propagèrent si rapidement à raison de leur supé-

entre les deux traités et que l'un soit peut-être la réfutation de l'autre. Observons aussi, à titre d'information, que Richard Clapwell avait été d'abord un partisan de la pluralité des formes. IIe Partie, p. XXVIII ; et que la Bibl. de Munich contient, lat. 8723, un traité *De gradibus formarum* (fol. 175) de frère Richard de l'ordre de saint François que le catalogue identifie avec R. de Middleton. — C'est aussi en 1277, ou peu après, que Gilles de Rome composa son traité sur l'Unité des formes, ainsi que nous le dirons à la fin de ce chapitre. — Toute une littérature polémique, qui fut l'œuvre des Frères Prêcheurs, parut pendant la fin du XIIIe siècle et le commencement du XIVe siècle pour défendre les doctrines de saint Thomas. J'en traiterai un jour ailleurs.

[1] C'est ce qu'exprimait plaisamment un Dominicain anglais, à qui, d'après Occam, on objectait la condamnation de Paris : Volo te scire quod multi scienter nonnullas assertiones damnatas Parisius, occulte et publice docuerunt. Unde scio quendam doctorem de ordine Predicatorum assertionem damnatam Parisius, ante dictam revocationem (celle de l'évêque de Paris, en 1325) determinasse ; et cum contra se objiceretur quod dicta assertio, quam tenuit, esset damnata Parisius, respondit damnationem illam nequaquam mare transisse. Istius etiam sententie fuit magister Godfridus de Fontibus, et hoc determinasse videtur, ut in scripturis suis reliquit, quod isti articuli damnati erant corrigendi. Guill. Occam, *Dialogus*, Pars I, Lib. II, cap. IX, fol. XIII.

[2] Cum frequenter oporteat exponere aliquos de praedictis articulis [Parisiis damnatis], non quidem contra veritatem, nec contra intentionem quam habere debuerunt illi qui praedictos articulos ediderunt, sed tamen contra id quod videtur praetendere superficies literae, aliqui minus periti et simplices reputant sic exponentes excommunicatos, et formant sibi conscientiam quod tales male sentiunt ; et tales simplices, bonos et graves tanquam notatos de excommunicatione et errore, Cancellario vel Episcopo deferunt : et plura inconvenientia et schismata etiam ex hoc inter studentes oriuntur. Godefroy de Fontaines, dans D'Argentré, *Collectio judiciorum*, I, p. 215. — Saepe audivi a multis Anglicis et Britonibus enarrare quod de opinione Thome de unitate formae, quando conclusiones, quae ex ipsa sequuntur, explicabantur, scandalum fuit in Anglia prope infinitum. Occam, *Dialogus*, Pars I, lib. II, cap. XXIV, fol. XIIII (14).

[3] Patet... quod de illis [articulis] licitum est contrarie opinari, etc. Nec debent reputari leges communes efficaces ad determinandum quaestiones quae vigorem debent habere per universum mundum, cum istae leges non habeant vim ligandi nisi in uno solo loco ; quia etiam majores qui sunt et fuerunt in dicto loco [Parisiis], et ut puto erunt, non reputant, nec per Dei gratiam reputabunt dictos articulos esse leges ligantes ad tenendum positiones quas alii nituntur per dictos articulos confirmare. Godefroy de Fontaines, dans D'Argentré, *Collectio judiciorum*, I, p. 215. — Occam écrit, touchant la condamnation de Paris : Sunt quidam dicentes quod Universitas Parisiensis multas assertiones temerarie excommunicavit ; et ideo, non quia illas assertiones putant sapere orthodoxam veritatem, sed quoquomodo repugnant fidei orthodoxe non apparet. Alii dicunt quod ideo dicta excommunicatio fuerit temeraria reputanda, quia excommunicantes potestatem quam non

riorité, que malgré leur nouveauté elles furent qualifiées de doctrines communes et le premier titre que l'opinion décerna à leur auteur, fut surtout celui de *Doctor Communis* [1]. Au temps de la canonisation de Thomas, l'évêque de Paris retira, par un acte officiel du 14 février 1325, la condamnation de son prédécesseur en tant qu'elle pouvait porter atteinte au nouveau saint dont il loue en termes des plus flatteurs la doctrine et la vie [2].

La condamnation de 1277 ne devait pas seulement atteindre les averroïstes et secondairement saint Thomas d'Aquin. Deux autres personnages célèbres du temps allaient subir et gravement le contre-coup de l'acte épiscopal du 7 mars. Nous avons nommé Roger Bacon et Gilles de Rome.

habebant indebite usurparunt; et ideo juste fuit sententia postea eadem revocata [14 févr. 1325]. Adhuc est quarta responsio quod Episcopus Parisiensis auctoritate Apostolice Sedis rite eandem tulit sententiam. Damnare autem assertionem hereticam auctoritate Apostolice Sedis ad inferiorem Summo Pontifici potest licite pertinere. *Dialogus*, *loc. cit.*, cap. XXI, fol. XIII. La dernière hypothèse est fausse. Nous avons vu que l'évêque de Paris n'avait reçu du Saint-Siège que l'ordre de faire une enquête (p. 212), et en se substituant à l'autorité supérieure par sa condamnation du 7 mars, il ne fut pas loin de commettre un abus de pouvoir. Quand il voulut aller plus avant, la curie lui ordonna de se tenir tranquille. Voy. p. 234. Voyez aussi ce que dit Occam, plus haut, p. 235, n. 2. Godefroid de Fontaines fait des observations analogues touchant la condamnation de Londres de Jean Peckham, par laquelle il condamnait la théorie de l'unité des formes et renouvelait, le 30 avril 1286, la condamnation de son prédécesseur. *Registrum epistolarum fratris Johannis Peckham, archiepiscopi cantuariensis,* éd. C. T. Martin, London, t. III (1885), pp. 921-923 : Unde mirum est quomodo unus homo Parisiis asserit publice, illos articulos esse in se, vel in sibi similibus damnatos, non solum in Anglia, sed etiam ubique, et denunciat excommunicatos omnes qui illos articulos, vel aliquem ex illis docent, cum multi Magistri in Theologia nuper scripserunt quod nesciunt illum articulum [de unitate formae substantialis in homine], ex quo omnes alii articuli sequuntur, esse habitum pro haeresi vel errore. Unde etiam, nec Parisiis habetur pro errore quod corpus Christi, vel alterius hominis, quantum ad formam, sit aliud vivum et mortuum, in quo non est simile aliis hominibus. D'Argentré, *Collectio judiciorum*, I, p. 216.

[1] Modernos Doctores [Thomas] transcendit in Philosophia, sive in Theologia, sive in quacumque materia secundum communem hominum intelligentiam et opinionem, et inde in schola hodie Parisiensi communis Doctor appellatur propter suam claritatem doctrinae. Ptolemaeus Lucensis, *Histor. Eccles.*, dans *Rer. Ital. Script.*, t. XI, col. 1169. Voyez aussi : Mandonnet, *Les titres doctoraux de saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue Thomiste*, XVII (1909), p. 597 et suiv.

[2] *Chart. Univ. Paris.*, II, p. 280. On observera les considérants de l'acte : Nos igitur attendentes quod Sacrosancta Romana ecclesia, fidelium omnium mater et magistra, in firmissima Petri, Christi vicarii, confessione fundata, ad quam velut ad universalem regulam catholice veritatis pertinet approbatio et reprobatio doctrinarum, declaratio dubiorum, determinatio tenendorum, et confutatio errorum, prefatum doctorem eximium et venerabilem, cujus doctrina fulget ecclesia ut sole luna, nuper sanctorum confessorum cathologo adscribendum decreverit. Plus loin, l'évêque qualifie ainsi Thomas d'Aquin : universalis ecclesie lumen prefulgidum, gemma radians clericorum, flos doctorum, Universitatis nostre Parisiensis speculum clarissimum et insigne, claritate vite, fame ac doctrine velut stella splendida et matutina refulgens (p. 281).

Roger Bacon peut être rendu solidaire de la condamnation de 1277 à un double titre : un titre fictif que nous allons écarter, et un titre réel que nous allons faire valoir pour la première fois.

Quelques auteurs ont cru apercevoir de prétendus rapports entre les propositions condamnées dont nous écrivons l'historique et les doctrines professées par les théologiens franciscains. Hauréau et Renan se sont faits les propagateurs de cette affirmation que l'averroïsme aurait eu ses principaux représentants dans l'Ordre des Frères Mineurs. Le premier déclare, en parlant des nombreuses propositions condamnées par Etienne Tempier, que « la plupart appartiennent à l'école franciscaine, et sont des emprunts faits aux commentaires grecs, arabes ou juifs » [1]. Renan écrit de son côté : « J'espère démontrer que, sans abuser de la conjecture, on peut désigner comme les deux foyers de l'averroïsme, au XIIIe siècle, l'école franciscaine et surtout l'Université de Paris » [2]. Mais ces affirmations sont sans fondement historique, et personne n'en a donné la démonstration [3].

La seule apparence de justification d'un averroïsme franciscain est la théorie de Roger Bacon sur l'unité de l'intellect agent, théorie qu'il attribue d'ailleurs à plusieurs autres de ses contemporains. Renan s'est mépris sur la portée des idées de Bacon [4]. Celui-ci partage si peu les idées averroïstes sur l'unité de l'intellect qu'il les réprouve dans des termes très méprisants, et en essaie, à sa façon, une réfutation fort médiocre, mais qui ne laisse aucun doute sur sa pensée [5]. La théorie de l'intellect agent chez le franciscain anglais se rapproche, il est vrai, par un côté et par sa formule, de la théorie d'Averroès, mais elle s'en sépare par une donnée fondamentale et irréductible. La théorie de Bacon n'est en réalité que la théorie augustinienne de l'illumination de l'intelligence par la divinité, déguisée sous une

[1] *Histoire de la Philosophie scolastique*, IIe Partie, t. II, p. 96.

[2] *Averroès et l'Averroïsme*, p. 259.

[3] Talamo avait déjà repoussé ces accusations. *L'Aristotelismo della Scholastica*, p. 259 et suiv., et les éditeurs du *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 556, les rejettent pareillement avec raison : Auctores vero non, ut quandoque credebatur, scholae Franciscanae erant alumni.

[4] *Averroès et l'Averroïsme*, p. 262.

[5] Transeo ad aliud quod est maius inconveniens et error peior et heresis nequior, immo nequissima. Temporibus autem meis non fiebat mencio de istis erroribus quia cuilibet fuit manifestum quod heretica fuerunt, sicut quodlibet aliud contra fidem et philosophiam. Nec dignati sumus movere questionem de hiis propter stulticie magnitudinem.

Et est istud secundum de unitate et pluralitate anime intellective. Ponunt ergo quod anima intellectiva sit una numero in omnibus. Palliant ergo errorem suum, quando artantur, dicentes quod per philosophiam non potest aliter dici, nec per racionem potest haberi aliud, sed per solam fidem. Sed menciuntur tanquam vilissimi heretici. *Communia naturalium*, Paris, Mazarine, 3756, fol. 83.

terminologie empruntée à Aristote. Bacon nous a exposé son opinion sur la question dans son *Opus Majus* [1], et plus au long dans l'*Opus Tertium* [2]. Son point de départ dans la question est sa théorie sur la révélation de la sagesse philosophique faite par Dieu aux hommes.

A l'encontre de Thomas d'Aquin pour qui le progrès des sciences humaines est dû à l'effort spontané et accumulé des philosophes [3], Bacon professe une doctrine qu'il croit renouvelée des Pères, surtout de saint Augustin [4], en vertu de laquelle tout le savoir humain est dû à une révé-

[1] Quamvis aliquo modo veritas philosophiae dicatur esse eorum (Philosophorum), ad hanc tamen habendam primo lux divina influxit in animos eorum, et eosdem superillustravit : « Illuminat enim omnem hominem venientem in hunc mundum » sicut dixit scriptura , cui sententiae philosophi ipsi concordant. Nam ponunt intellectum agentem et possibilem ; anima vero humana dicitur ab eis possibilis, quia de se est impotens ad scientias et virtutes, et eas recipit aliunde. Intellectus agens dicitur, quia influit in animas nostras illuminans ad scientiam et virtutem ; quia licet intellectus possibilis possit dici agens ab actu intelligendi, tamen sumendo intellectum agentem ut ipsi sumunt, vocatur influens et illuminans possibilem ad cognitionem veritatis. Et sic intellectus agens secundum majores philosophos non est pars animae, sed est substantia intellectiva alia et separata per essentiam ab intellectu possibili ; et quia istud est necessarium ad propositi persuasionem, ut ostendatur quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis, volo illud efficaciter probare ; praecipue cum magnus error invaserit vulgus in hac parte, necnon multitudinem magnam theologorum, quoniam qualis hic est in philosophia talis in theologia esse probatur. Bridges, *The Opus Majus of Roger Bacon*, I, pp. 38-39. Roger prouve sa thèse de l'intellect agent séparé, par l'autorité d'Alfarabi, d'Avicenne, d'Aristote et de saint Augustin. Bridges s'est mépris, comme Renan, quand il écrit à l'occasion du fragment cité : It will be seen that Bacon in this passage appears to side with the Arabians against St-Thomas.

[2] Sapientia philosophiae est tota revelata a Deo et data philosophis, et Ipse est qui illuminat animas hominum in omni sapientia ; et quia illud quod illuminat mentes nostras, vocatur nunc a theologis intellectus agens, quod est verbum philosophi in tertio de Anima (IV-VI), ubi distinguit quod duo sunt intellectus, scilicet agens et possibilis. Ideo propter propositum meum consequendum, scilicet quod a Deo est tota philosophorum illustratio, ostendo quod hic intellectus agens est Deus principaliter, et secundario Angeli, qui illuminant nos. Nam Deus respectu animae est sicut sol respectu oculi corporalis, et Angeli sunt stellae. Et non solum ostendo istud propter meam intentionem hic, sed propter evacuationem unius maximi erroris qui sit in theologia et philosophia. Nam omnes moderni dicunt quod intellectus agens in animas nostras, et illuminans eas est pars animae, ita quod in anima sunt duae partes, agens scilicet et possibilis, et intellectus possibilis vocatur qui est in potentia ad scientiam, et non habet eam de se ; sed quando recipit species rerum, et agens influit et illuminavit ipsum, tunc nascitur scientia in eo ; et hoc est verum. Sed falsum est quod agens sit pars animae. Nam hoc est penitus impossibile, sicut ibi ostendo per auctoritates et rationes sufficientes. Et omnes sapientes antiqui, et qui adhuc manserunt usque ad tempora nostra dixerunt quod fuit Deus. Brewer, *Fr. Rogeri Bacon, Opera quaedam inedita*, p. 74.

[3] Voy. p. 145 et suiv.

[4] Bridges, *The Opus Majus*, p. 41.

lation immédiate faite par Dieu aux philosophes [1]. La théorie d'Augustin n'est ni aussi simple, ni aussi absolue [2] que l'imagine Roger Bacon, néanmoins, il est patent que c'est la conception augustinienne de l'illumination divine de l'intelligence humaine que Bacon veut sauvegarder en cherchant à lui identifier celle d'Aristote sur l'intellect agent. Mais cette tentative de ramener la nature de l'âme intellectuelle et de son opération à une même conception chez Aristote et chez Platon, car Augustin est ici platonicien, cette tentative repose sur une fiction. Si l'on peut rapprocher le rôle de l'intellect agent de l'action illuminatrice de Dieu, on ne peut, par contre, identifier l'intellect passif, élément périssable et inférieur de l'âme intellective d'après Aristote, avec l'âme intellectuelle passive qui, chez Augustin, est immortelle et constitue la partie essentielle de l'homme. En tout cas, pour Bacon, l'intellect passif devient l'équivalent de l'intelligence personnelle et immortelle dans chaque homme, ce qui le place aux antipodes de la conception aristotélico-averroïste d'un intellect passif, soit périssable, soit séparé, mais impersonnel. Bacon qui considère la théorie averroïste sur les intellects comme une hérésie qu'on ne doit pas même discuter [3], ne pouvait admettre pour son compte de semblables idées. Mais, en parlant d'un intellect séparé, il a fourni un fondement apparent à l'accusation d'averroïsme que des lecteurs insuffisamment prémunis ont dressée contre lui.

Cette théorie augustinienne, revêtue des formules du péripatétisme, toute rudimentaire et incohérente qu'elle est, a pourtant un intérêt historique. Elle montre l'action d'Aristote pénétrant dès la première moitié du XIII[e] siècle les rangs des philosophes et théologiens augustiniens. A ce moment, ils maintiennent encore leurs idées, mais ils adoptent les formules et la nomenclature technique d'Aristote, témoignage irrécusable de la supé-

[1] Voy. les troisième et quatrième notes précédentes.

[2] Pour Augustin, l'illumination divine de l'intelligence n'est pas une révélation proprement dite, mais le moyen connaturel par lequel l'âme perçoit les vérités intelligibles : Animam rationalem vel intellectualem... sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere. *De Civit. Dei*, X, 2. — Potius credendum est, mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subjuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt, quae in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eique congruus est creatus. *De Trinit.*, XII, 15. — Incorporalem substantiam scio esse sapientiam, et lumen esse, in quo videntur quae oculis carnalibus non videntur. *De Trinit.*, I, 8. — Deus intelligibilis lux, in quo, et a quo, et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia. *Soliloq.*, I, 1. Sur la théorie de la connaissance chez saint Augustin et saint Thomas : v. Hertling, *Die Augustinus-Citate bei Thomas von Aquin*, p. 563 et suiv. ; *Dictionnaire de Théologie catholique*, I, col. 2334.

[3] Voy. p. 239, n. 5.

riorité de la langue scientifique de ce dernier sur la terminologie vague et métaphorique du platonisme.

Bacon n'avait d'ailleurs pas inventé cette théorie déjà surannée en 1267, c'est-à-dire au temps où il la maintient encore. D'après lui, tous les anciens théologiens et ceux encore de la première moitié du siècle l'avaient universellement embrassée, et il cite en particulier, comme en ayant été les tenants, Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, Robert Grossetête, évêque de Lincoln, et le franciscain Adam de la Mare [1]. Nous ne pouvons vérifier l'affirmation en tant qu'elle concerne les deux derniers, mais elle ne semble pas s'appliquer à Guillaume d'Auvergne. Celui-ci réfute la théorie de l'intelligence humaine envisagée comme constituée par l'intellect passif et l'intellect actif [2]. Par contre, il est un vrai augustinien qui enseigne que notre intelligence est illuminée directement par Dieu ; mais on ne voit pas qu'il ait qualifié l'action divine d'intellect agent [3]. Bacon, persuadé de la légitimité de son identification entre l'illumination divine et l'intellect agent d'Aristote, a pu considérer l'évêque de Paris, ainsi que les augustiniens en général, comme admettant sa nomenclature, puisqu'ils professaient le fond de sa doctrine. Il se pourrait, à la rigueur, qu'aux dernières années de sa vie († 1249), lorsque ces discussions agitèrent l'Université de Paris, ainsi que nous le raconte Bacon, Guillaume d'Auvergne ait consenti,

[1] Et omnes sapientes antiqui, et qui adhuc remanserunt usque ad tempora nostra, dixerunt quod [intellectus agens] fuit Deus. Unde ego bis audivi venerabilem Guillelmum Alvernensem, congregata Universitate coram eo, reprobare eos, et disputare cum eis ; et probavit per aliquas rationes quas pono, quod omnes erraverunt. Dominus vero Robertus episcopus Lincolniensis, et frater Adam de Marisco, majores clerici de mundo, et perfecti in sapientia divina et humana, hoc idem firmaverunt. Brewer, *Opera quaedam inedita*, pp. 74-75.

[2] Baumgartner M. *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*, p 48 et suiv. Baumgartner écrit, en parlant de la théorie visée par Guillaume d'Auvergne : Wir haben hier wohl den ersten Versuch vor uns, welcher christlicherseits unternommen wurde, um den Erkenntnisprozess im direkten Anschluss an die aristotelische Stelle (Anim. III, 5) zu erklären, von welcher alle derartigen Spekulationen ausgegangen waren. L'observation est judicieuse. Nous sommes cependant portés à croire que la théorie acceptée par Bacon est plus primitive, parce que, tout en acceptant les expressions aristotéliciennes, elle maintient encore le fond de la pensée augustinienne. Voyez encore un autre curieux essai d'adaptation de l'augustinisme aux formules d'Aristote, sur cette même question, dans Jean de la Rochelle († 1245), *La Summa de Anima di Frate Giovanni della Rochelle*, éd. Domenichelli, p. 290 et suiv.

[3] Baumgartner, *l. c.*; N. Valois, *Guillaume d'Auvergne*, p. 266 et suiv. K. Werner est dans le vrai quand il écrit : Wilhelm reflectirt in seinen Grundanschauungen über das Wesen des Menschen und der Menschenseele einfach jene der augustinischen Psychologie, von der man sagen kann, dass sie durch das ganze frühere Mittelalter bis in's 13. Jahrhundert herab die herrschende blieb. *Die Psychologie des Wilhelm von Auvergne*, p. 7.

comme d'autres augustiniens, à appeler intellect agent l'action illuminatrice de Dieu sur l'âme, mais cela n'est pas établi [1].

En tout cas, nous savons positivement que des maîtres acceptèrent et la conception et la terminologie retenues fort tard par Roger Bacon. C'est ainsi qu'on les trouve chez le franciscain anglais Roger de Marston († 1303) [2]. Saint Bonaventure [3] et saint Thomas [4], dans leurs commentaires sur le livre des Sentences, composés avant 1256, rapportent, l'un et l'autre, cette opinion qu'ils considèrent comme orthodoxe.

[1] Valois a très bien vu que Bacon et Guillaume ne sont séparés que par une question de mots. *Guillaume d'Auvergne*, p. 290.

[2] Dicit etiam [Aristoteles] quod intellectus agens scit omnia semper et in actu, quod nec animae rationali, nec angelo convenit, sed soli Deo. Et à ceux qui n'étaient pas convaincus de cette étonnante théorie, il adresse, en adaptant un texte de saint Augustin (*De vera religione*, cap. 3, n. 5), la mercuriale suivante : Sic igitur patet omni homini non protervo quomodo mundana sapientia de intellectu agente concordat in omnibus et perfecte doctrinae Sanctorum nostrorum, sicut in aliis non discrepat, nisi quod sunt quidam hesternam crapulam oscitantes, et [qui] magis sensu hominum infernalium divina eloquia perscrutantur quam spiritu Dei, quo inspirati locuti sunt Scripturae expositores, in qua omnis veritas continetur ; et si quando ad disputationem venitur, philosophico nomine ora crepitantia quam pectus vero plenum magis habere gestiunt. *De humanae cognitionis ratione anecdocta quaedam,* Ad Aquas Claras, 1883, pp. 208, 210-211. Il est inutile, je pense, de faire observer que c'est à saint Thomas que s'adresse ce charitable discours. Sur les théories de la connaissance au XIII[e] siècle, voy. Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta*, p. 55 et suiv. ; Krebs, *Meister Dietrich* (Theodoricus Teutonicus de Vriberg), pp. 100 et suiv., 220.

[3] Alius modus intelligendi est, quod intellectus agens esset ipse Deus, intellectus vero possibilis esset noster animus... Iste autem modus etsi verum ponat et fidei catholicae consonum, nihil tamen est ad propositum ; quia cum animae nostrae data sit potentia ad intelligendum, sicut aliis creaturis data est potentia ad alios actus ; sic Deus quamvis principalis operans in operatione cujuslibet creaturae, dedit tamen vim activam per quam exiret in operationem propriam. *Sentent.* Lib. II, Dist. XXIV, quaest. III, art. 2.

[4] Et ideo quidam catholici doctores, corrigentes hanc opinionem (Aristotelis) et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt ipsum Deum esse intellectum agentem ; quia per applicationem ad ipsum, anima nostra beata est : et hoc confirmant per hoc quod dicitur Joan., I, 9 : *Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Sentent.* Lib. II, Dist. XVII, quaest. II, art. 1. On remarquera qu'à cette date, c'est-à-dire au début de sa carrière scientifique, Thomas accepte l'affirmation qu'Aristote a enseigné au III[e] livre de l'Ame, la théorie de l'intellect agent, substance une et séparée ; il accepte aussi comme probable la théorie maintenue plus tard par Roger Bacon. Il ne la combat pas et n'en propose pas une autre. On voit que Thomas est encore ici, comme dans tout son Commentaire sur les Sentences, sous l'influence de ses maîtres augustiniens. Dans les Questions disputées, il rappelle encore la même opinion, mais la désapprouve : Quidam catholici posuerunt, quod intellectus agens sit ipse Deus, qui est *lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Sed haec positio, si quis diligenter consideret, non videtur esse conveniens. *Quaest. disput. De Anima,* art. V. *Opera,* t. XIV, p. 81. Il a aussi résolument abandonné cette

La théorie de la connaissance chez Bacon n'est donc pas averroïste, elle est augustinienne, comme d'autres théories du même auteur, qui, en philosophie et en théologie, contrairement à ce qu'on pourrait imaginer, est en retard sur le mouvement intellectuel de son siècle [1].

Quoique Roger Bacon ne fût pas visé par la condamnation de 1277, en qualité d'averroïste, cette même condamnation devait cependant lui être fatale.

Dans le dispositif de l'acte du 7 mars, après avoir consacré une première partie aux tenants de l'averroïsme, l'évêque de Paris condamne nommément quelques livres malfamés qu'il indique par leurs titres, et d'une façon générale les livres de nécromancie et autres sciences superstitieuses. Les patrons de ces doctrines doivent se dénoncer à l'évêque de Paris, ou à son chancelier, et ils sont susceptibles d'être châtiés suivant la gravité de leur faute [2]. Une proposition, parmi les deux cent dix-neuf condamnées, atteint aussi spécialement les sciences occultes [3].

On connaît l'affection de Bacon pour l'astrologie judiciaire et les sciences divinatoires [4]. Il les a louées à l'excès dans ses divers écrits [5];

position dans la *Somme* contre les Gentils, lib. II, cap. LXXVI : Quod non fuit sententia Aristotelis quod intellectus agens sit substantia separata, sed magis quod sit aliquid animae. — A quibusdam nostri temporis christianae fidei professoribus, ponentibus intellectum agentem separatum, dictum est expresse quod intellectus agens sit Deus. Haec autem positio de unitate intellectus nostri supra (Cap. LXXIII et LXXV) improbata est. *Contra Gentes*, lib. II, cap. LXXXV. *Opera*, t. XII, p. 227. Schneid, *Aristoteles in der Scholastik*, p. 30, cite ce texte en croyant, à tort, qu'il s'agit là de la théorie averroïste de l'unité de l'intellect. Cependant saint Thomas considère toujours comme orthodoxe la théorie de Dieu intellect agent, même dans son *De unitate intellectus*, composé en 1270 contre Siger de Brabant. Voyez p. 180.

[1] La raison de ce fait vient de ce que Robert Grossetête, la grande autorité de Bacon, et Bacon lui-même avaient désespéré de pouvoir entendre Aristote à cause de l'obscurité prétendue des traductions, et avaient porté leur activité d'un autre côté. Charles, *Roger Bacon*, pp. 405, 376. En cela, comme en beaucoup d'autres choses, Bacon n'était que l'écho attardé des accusations portées contre Aristote pendant les siècles précédents. Baumgartner M. *Die Philosophie des Alanus de Insulis*, Münster, 1896, p. 11. Comme le progrès véritable dans les idées, au XIIIe siècle, se fit par l'assimilation des œuvres d'Aristote, ces deux maîtres, et les Anglais en général, restèrent assez tard en dehors de ce mouvement. Bacon dut y revenir lui-même, après les autres, si les écrits relatifs à Aristote qui lui sont attribués sont authentiques. Charles, *l. c.*, pp. 65-66. Hadelin H. écrit avec raison : « Roger resta constamment étranger au véritable esprit aristotélicien et ne réussit à s'assimiler aucune des thèses fondamentales du système » *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XX (1907), p. 221.

[2] IIe Partie, p. 176.

[3] Prop. 178. IIe Partie, p. 188.

[4] Charles, *Roger Bacon*, p. 45 et suiv.; *Archivum Franciscanum Historicum*, III (1910), p. 206 et suiv.

[5] *Opus Majus*, éd. Bridges, t. I, pp. 238-269, 376-403 ; *Opus Tertium*, éd. Brewer,

et s'il n'était peut-être pas visé directement dans la pensée des juges de 1277, il n'en était pas moins nettement atteint. Impatient et prompt, Bacon mit la main à la composition d'un mémoire justificatif en faveur d'une partie des livres condamnés. Cet écrit n'est autre que le *Speculum Astronomiae* universellement attribué à Albert le Grand et publié parmi ses œuvres, mais auquel il n'appartient à aucun titre [1]. Dans ce plaidoyer, le défenseur des livres d'astrologie se donne, non le rôle d'accusé, mais celui de censeur. Malgré une certaine modération de forme et des précautions oratoires, il n'en laisse pas moins entendre que la censure est injuste et les censeurs incompétents [2]. Entier et autoritaire, tel que nous connaissons l'évêque de Paris, Etienne Tempier n'était pas d'humeur à ce qu'un simple particulier, de doctrines fort suspectes, vînt se mettre en travers de ses actes solennels et lui donner des leçons. Lorsque nous voyons le dénoûment de cette affaire, au cours de 1277, aboutir à l'emprisonnement de Roger Bacon, nous pouvons croire, sans invraisemblance, que l'évêque de Paris eut sa part dans les accusations qui déterminèrent ce fâcheux résultat.

Dans la seconde moitié de 1277, sinon plus tôt, le maître Général des Prêcheurs, Jean de Verceil, et le ministre Général des Mineurs, Jérôme d'Ascoli, se trouvaient à Paris, remplissant la légation que Jean XXI leur avait confiée, en commun, pour rétablir la concorde entre les rois de France et de Castille [3]. Les deux chefs d'Ordre profitèrent de la circonstance pour raffermir, par une convention nouvelle, l'acte de pacification qu'ils avaient déjà signé à Lyon en 1274 [4], en vue de rétablir et assurer la paix entre

pp. 44 et suiv , 96 et suiv. ; Duhem P. *Un fragment inédit de l'Opus Tertium*, Quaracchi, 1909, pp. 151 et suiv. ; 167-176, 181-190 ; Steele, *Metaphysica fratris Rogeri*, pp. 42-52 ; *Epistola de secretis operibus artis et nature et de nullitate magie,* éd. Brewer, p. 523 et suiv.

[1] Voyez sur la justification de cette attribution et les données que nous résumons ici : Mandonnet, *Roger Bacon et le Speculum Astronomiae*, dans *Revue Néo-Scolastique*, 1910.

[2] Sciunt inspectores praedictorum librorum, quod in eis non invenitur unicum verbum, quod sit vel esse appareat contra fidei catholicae honestatem ; neque fortasse justum est quod hi qui eos numquam attigeruut, ipsos judicare praesumant. Cap. II, *Alberti Magni Opera*, éd. Borgnet, t. X, p. 633.

[3] La légation des deux généraux est du 15 octobre 1276. Potthast, 21165-67. Elle fut renouvelée par les cardinaux pendant la vacance pontificale (21 mai-24 novembre 1277). Potthast, 21253. Voyez aussi les lettres de Nicolas IV sur le même objet. Potthast, 21260-61, 21294-95, 21309-11, 21359, 21489-90, 21598, 21684. *Archivum Franciscanum Historicum*, II (1909) ; p. 11 et suiv.

[4] Martène et Durand, *Thesaurus Anecdotorum,* t. IV, col. 1779.

leurs administrés [1]. Le fait de l'intervention des deux généraux, à Paris, trois ans seulement après le concordat de Lyon, témoigne que la situation était particulièrement tendue entre les deux Ordres dans la capitale de la France.

Les dénigrements systématiques de Bacon à l'égard des plus hautes personnalités de l'Ordre des Prêcheurs et de l'Ordre lui-même étaient, selon toute apparence, le grief principal des Dominicains, et il n'était pas compensé par le fait que Bacon associait libéralement l'Ordre des Mineurs à ses amères critiques. Albert le Grand surtout avait été l'objet de son injuste acrimonie [2]; si bien que, quelques années à peine avant le temps où nous sommes, Albert avait cru devoir répliquer à Bacon par des paroles sévères, placées à la fin de son commentaire sur la politique d'Aristote [3]. Bacon, d'ailleurs, s'en prenait à tout le monde [4]. Dans une page étrange du

[1] Et dum fuerunt [les deux Généraux] Parisius, ad succidendas lites et divisiones scandalosas, quae quandoque inter fratres religionum Minorum et Praedicatorum ex invidia oriri videbantur, de utriusque Religionis fratrum discretorum consilio, ordinata sunt certa pacta et statuta, quibus pax inter Minores et Praedicatores et caritas de cetero nutriretur. Inter quae fuerunt, quod fratres utriusque Ordinis a mutuis detractionibus et contentionibus abstineant omni modo; et ubicumque se invenirent, honore se invicem praeveniant, et ad loca, ubi aliqui eorum declinaverint, se mutuo recipiant, sicut fratres. Si inter personas vel conventus orta fuerint dubia, quibus possent lites aliquae suboriri, statim ad utriusque Religionis Provinciales suae Provinciae deferant, per ipsos, ut jus exegerit, breviter discindenda. Et quicumque frater repertus fuerit verbo vel facto fratrem alterius Ordinis offendisse, per suum Provincialem tali poenae submittat, qua merito offensus debeat contentari. Et super istis per utrumque Generalem litterae conformes per omnia loca suarum Religionum sub sigillis suis fuerunt destinatae. *Chronica XXIV Generalium ordinis Minorum*, dans *Analecta franciscana*, t. III, p. 365.

[2] Bacon attaque Albert un peu partout, mais parfois à mot couvert. Il est le plus violent dans l'*Opus minus* et l'*Opus tertium*. Charles, *Roger Bacon*, p. 105 et suiv.

[3] Nec ego dixi aliquid in isto libro, nisi exponendo quae dicta sunt, et rationes et causas adhibendo. Sicut enim in omnibus libris physicis, numquam de meo dixi aliquid, sed opiniones Peripateticorum, quanto fidelius potui, exposui. Et hoc dico propter quosdam inertes, qui solatium suae inertiae quaerentes, nihil quaerunt in scriptis, nisi quod reprehendant; et cum tales sunt torpentes in inertia, ne soli torpentes videantur, quaerunt ponere maculam in electis... Sed hoc tantum pro talibus qui, in communicatione studii, sunt quod hepar in corpore. In omni autem corpore humor fellis est, qui evaporando totum amaricat corpus; ita in studio semper sunt quidam amarissimi et fellici viri, qui omnes alios convertunt in amaritudinem, nec sinunt eos in dulcedine societatis quaerere veritatem. *Opera omnia*, éd. Borgnet, t. VIII, pp 803-04. Albert, en parlant de l'inertie de Bacon, vise ce fait que Bacon, si prompt à la critique, n'avait rien ou presque rien donné au public comme ouvrages. Bacon confirme lui-même la chose, puisqu'il déclare en 1267, qu'il n'avait rien ou presque rien écrit. *Opus tertium*, éd. Brewer, p. 13. Les écrits auxquels il s'appliquait alors pour Clément IV, n'étaient pas eux-mêmes destinés à la publicité.

[4] Les écrits du célèbre franciscain, spécialement son *Opus tertium*, nous font connaître le mépris universel qu'il professait pour les hommes et les choses de son temps, et l'estime souvent puérile qu'il avait de lui-même. Ses critiques de parti pris sont toujours

Compendium studii Philosophiae, composé en 1272, il flagelle, sans restriction et sans mesure, toutes les classes de la société en commençant, dit-il, par le chef [1]. La curie romaine, qui avait certes entendu, depuis près d'un siècle, de mordantes satires, n'avait rien essuyé de semblable, surtout de la part d'un religieux. Il devenait manifeste que le Ministre général des Mineurs devait prendre une mesure radicale pour faire cesser un état de choses qui durait déjà depuis trop longtemps.

Bacon n'avait pas seulement lésé des particuliers et des classes entières de personnes par ses incessantes diatribes. Il avait exposé, et avec insistance, des théories qui étaient inacceptables pour l'orthodoxie ecclésiastique. Ses idées sur l'astrologie judiciaire et les autres sciences de divination le rendaient suspect, plus que ses affirmations bizarres et incohérentes sur les rapports des sciences et de la théologie. La composition du *Speculum Astronomiae*, pour justifier ses vues et les défendre en face d'une condamnation solennelle de l'évêque de Paris, ne faisait qu'aggraver sa situation. Le Ministre général des Mineurs, Jérôme d'Ascoli, après avoir pris conseil d'un grand nombre de ses religieux, condamna et réprouva la doctrine de Roger Bacon. Le chroniqueur ancien, qui nous fournit ces renseignements, ne nous laisse pas entendre quelles doctrines motivèrent spécialement la condamnation. Il nous dit seulement que la doctrine de Bacon fut condamnée et rejetée comme contenant quelques nouveautés suspectes. Mais il n'est pas douteux, pour qui a lu les écrits de Bacon, que les points que nous avons signalés représentaient, aux yeux de l'autorité, le corps principal du délit.

La peine infligée à Bacon fut la plus grave que prononçaient alors les constitutions des Ordres religieux : l'incarcération. On ignore quelle en fut la durée [2]. Quant à la doctrine de Bacon, le Ministre général fit précepte

empreintes d'exagération et fréquemment d'injustice. Des écrivains peu au courant du mouvement intellectuel du XIII[e] siècle ont confondu ses diatribes avec les traits du génie, et lui ont consacré des panégyriques où la rhétorique, maintes fois, supplée à la critique et à l'histoire. L'échantillon le plus curieux et le plus ignoré de cette sorte de littérature est celui d'Armand Parrot, *Roger Bacon, sa personne, son génie, ses œuvres et ses contemporains*. Paris, 1894, in-8°, 112 pp. L'auteur en est encore à réclamer la publication de l'*Opus tertium* (p. 51), édité par Brewer, en 1859, c'est-à-dire trente-cinq ans avant l'apparition de sa brochure. Une connaissance plus positive des écrits de Bacon, et surtout une étude comparée de sa science et de celle de ses contemporains réduiront de beaucoup les jugements optimistes qu'on a portés, et ramèneront la valeur de ses idées et de ses théories à une plus juste mesure.

[1] *Opera hactenus inedita*, éd. Brewer, pp. 398-99 ; Charles, *Roger Bacon*, p. 400-401.

[2] La seule donnée positive, relative à l'histoire de Bacon après sa condamnation, est celle de la date de 1292, fournie par la composition du *Compendium Studii Philo-*

aux Frères Mineurs de la rejeter comme condamnée par l'Ordre. Pour plus de sécurité, il écrivit au pape Nicolas III, après son élection (25 novembre 1277), afin que, par son autorité, cette doctrine dangereuse fût entièrement supprimée [1].

Une autre personnalité devait encore être atteinte par la condamnation parisienne du 7 mars 1277 : nous avons nommé Gilles de Rome [2].

A cette date, le jeune ermite de Saint-Augustin remplissait, à l'Université de Paris, les fonctions de bachelier dans l'école d'un maître dont le nom nous est inconnu. Gilles était à Paris depuis de nombreuses années déjà, et il avait été le fidèle disciple de Thomas d'Aquin pendant le dernier séjour du saint docteur à Paris (1269-1272). Attaché comme il l'était à cette époque aux doctrines de son illustre précepteur, le jeune bachelier semble avoir éprouvé une irritation extrême de la prétention qu'avaient eue Etienne Tempier et ses conseillers d'atteindre par leur condamnation l'enseignement de celui qui avait fait l'admiration de ses contemporains. Nous avons déjà entendu le jugement sévère porté par Gilles sur la condamnation de 1277, quand il écrivait son commentaire sur le second livre des Sentences [3]. Dans son école, le jeune professeur n'hésita pas à défendre les doctrines de son maître et à trouver étrange qu'on voulût soumettre à

sophiae. Charles, *l. c.*, p. 410. Le contenu de l'ouvrage s'oppose à l'acceptation d'une date si tardive. Je le crois antérieur à la composition de l'*Opus Majus* (1268), et même notablement. Je reviendrai sur cette question et plusieurs autres relatives à la biographie et aux écrits de Roger Bacon.

[1] Hic Generalis frater Hieronymus de multorum fratrum consilio condemnavit et reprobavit doctrinam fratris Rogerii Bachonis Anglici, sacrae theologiae magistri, continentem aliquas novitates suspectas, propter quas fuit idem Rogerius carceri condemnatus, praecipiendo omnibus fratribus, ut nullus illam teneret, sed ipsam vitaret ut per Ordinem reprobatum. Super hoc etiam scripsit domino papae Nicolao praefato, ut per ejus auctoritatem doctrina illa periculosa totaliter sopiretur. *Chronica XXIV Ministrorum Generalium* dans *Analecta franciscana*, t. III, p. 360. La chronique se méprend certainement en qualifiant Bacon de maître en sacrée théologie ; c'est maître en arts libéraux qu'il aurait fallu dire. Bacon n'a probablement pas étudié la théologie, et a dû rester, sa vie durant, simple clerc, tel qu'il était avant son entrée dans l'Ordre des Frères Mineurs.

[2] *Histoire littéraire de la France*, t. XXX; Mattioli N. *Studio critico sopra Egidio Romano Colonna,* Roma, 1896; Scholz R. *Aegidius von Rom,* Stuttgart, 1902. Cette thèse fait partie de l'ouvrage du même auteur *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.*, Stuttgart, 1903; Oxilia-Boffito, *Un trattato inedito di Egidio Colonna*, Roma, 1908. — Pour toute la question que nous touchons ici, et sur laquelle on ne trouve rien dans les ouvrages qui précèdent, voyez mon article : *La carrière scolaire de Gilles de Rome*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. IV (1910), et dont je ne fais que résumer ici les résultats.

[3] Voy. plus haut, p. 216, n. 5.

l'examen, en vue d'une condamnation, les œuvres d'un docteur illuminé de Dieu et dont les censeurs envieux n'entendaient pas la doctrine [1]. La question de l'unité des formes, alors si vivement débattue, semble avoir été un peu le cheval de bataille de Gilles. Nous savons que l'évêque de Paris, après avoir porté sa condamnation du 7 mars, travaillait à faire adopter à Paris celle portée à Oxford, le 18 mars, par l'archevêque de Cantorbery, Robert Kilwardby, et qui atteignait surtout la doctrine thomiste de l'unité des formes [2]. Peut-être même l'évêque de Paris passa-t-il à un commencement d'exécution avant que lui fut arrivé de Rome l'ordre de surseoir. Toujours est-il que Gilles eut affaire pour son enseignement avec les auteurs de l'acte du 7 mars. Mais au lieu de rétracter les doctrines qu'il avait soutenues oralement, il entreprit de les défendre par la plume [3]. C'est ainsi que le traité *Contra gradus et pluralitates formarum* vit le jour [4]. On y sent une œuvre de combat. En réaction contre les prétentions de l'évêque de Paris et de ses conseillers, il soutient non seulement la théorie de Thomas d'Aquin sur l'unité des formes, mais déclare hautement que l'opinion des adversaires est non seulement contraire à la philosophie, mais encore à la

[1] Guillaume de Tocco nous a conservé, dans sa Vie de saint Thomas, des données très nettes sur cette intervention de Gilles. Unde cum scripta eius [S. Thomae] ex occulta et mirabili Dei dispositione examinationi exposita essent Parisiis, quorumdam Magistrorum aemula invidia procurante, quasi de luce auderent noctuae iudicare, et per hoc scripta eius magis in veritatem clarescerent, dum in eis, quod in veritate arguerint, non haberent; quidam Magister Eremitarum Frater Aegidius, qui postmodum fuit Archiepiscopus Bituricensis, qui tredecim (?) annis istum Magistrum audiverat, de praedicto Doctore dixit, deridendo insufficientiam correptorum : In hoc mirabili et digno memoria Doctore Fr. Thoma de Aquino fuit sui subtilitatis ingenii, et certitudinis iudicii manifestum indicium, quod opiniones novas et rationes, quas scripsit Bacellarius, Magister effectus, paucis exceptis, nec docendo, nec scribendo mutavit : nos autem moderni temporis, sicut incerti et dubii iudicii, opiniones, quas aliquando tenuimus, in contrarium arguti modico argumento mutamus. Unde et hi, qui scripta examinant, non intelligentes quae iudicant, solius invidiae stimulatione laborant, et in lucem muscae insiliunt, dum quod arguunt non cognoscunt; et tenebrescunt ex lumine, dum de ignota eis non bene sentiunt veritate. *Acta Sanct.*, t. I Martii, p. 672 (n° 41).

[2] Supra, p. 234, n. 1.

[3] C'est ce que nous savons par la lettre d'Honorius IV, du 1er juin 1285, dont il sera parlé un peu plus avant : Licet dilectus filius frater Egidius Romanus de Ordine fratrum Heremitarum sancti Augustini olim Parisius vacans studio aliqua, sicut intellexerimus, dixerit et redegerit in scripturam, que bone memorie Stephanus Parisiensis episcopus predecessor tuus per se ipsum examinans, et per cancellarium Parisiensem ejus temporis ac per alios theologice facultatis magistros examinari faciens, censuit revocanda, et ea minime revocavit, quin potius variis rationibus nisus fuerit confirmare. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 633.

[4] *Aegidi Romani in libros de physico auditu Aristotelis commentaria. Eiusdem questio de gradibus formarum* (fol. 199-214). Venetiis, 1502.

foi catholique [1]. C'était aller un peu loin. Gilles avait le zèle et les impatiences d'un néophyte. Son homonyme, Gilles de Lessines, qui composa, au même moment et dans le même but, un traité analogue au sien, procéda avec beaucoup plus de modération [2]. Le jeune bachelier augustinien ne se borna pas d'ailleurs à défendre énergiquement ses positions, il adressa, dans son traité, aux adversaires de son illustre maître, une mercuriale qui ne pouvait que les blesser et les irriter [3]. Le résultat ne se fit pas attendre. Tempier, qui voulait rendre exécutoire à Paris la condamnation d'Oxford, appliqua à Gilles de Rome la pénalité que Robert Kilwardby avait attachée à sa condamnation en cas de résistance : la déposition de leur chaire pour les maîtres ; le refus de promotion à la maîtrise pour les bacheliers et leur exclusion de l'Université [4]. La carrière scolaire de Gilles de Rome était brisée, ou plutôt elle allait être provisoirement interrompue.

Le Saint-Siège, qui cherchait à promouvoir les Ermites de Saint-Augustin dans la vie scolaire, avait escompté, ainsi que l'Ordre lui-même, la promotion de Gilles à l'Université de Paris. Les intéressés à cette affaire, Gilles et le Souverain Pontife, estimèrent qu'il ne fallait pas se décourager. Lorsque quelques années eurent amorti les souvenirs du premier heurt, alors qu'Etienne Tempier et un certain nombre de figurants du conflit de 1277 avaient disparu, Honorius IV écrivit, le 1er juin 1285, à l'évêque de

[1] Declarabimus itaque in hac parte tertia quod ponere plures formas contradicit fidei catholicae, et contradicit his quae ex sensibilibus habent ortum, propter quod, quia ponendo unam formam magis possumus salvare quod tenet fides catholica, et quae sunt sensibus apparentia, quam ponendo plures ; videtur omnino fatendum quod non sit ponere plures formas. *L. c.*, fol 211v.

[2] Supra, p. 236, n. 4.

[3] Sunt autem aliqui valde proni ad dicendum dicta doctorum per quos illuminata est Ecclesia et illucidata fides catholica, esse erronea ; qui non sine periculo fidei decipiuntur. Volunt enim dicta talium, qui nos posuerunt in semitas veritatis, punitorem (benigniorem ?) et liberum correctorem, non pestiferum detractorem. Nulli enim claudenda est via ad contrarie opinandum, ubi sine periculo fidei possumus contrarie opinari. Nec cogendi sunt discipuli ut in omnibus suorum doctorum opiniones retineant, quia non est captivatus intellectus noster in obsequium hominis, sed in obsequium Christi. Dicere enim tantorum doctorum eloquia esse inter erronea computanda, ad quantum periculum fidei disponit et manuducit, imbecillitas intellectus nostri sufficienter ostendit... Taceant ergo sic loquentes ; et si doctorum opinionem aliquam teneant contrariam, errorem minime asserant ; scientes quod sicut in verba prorumpere nihil est aliud quam se de sui intellectus imbecillitate iactare. Credendo enim se in hoc et non alios extollere, suam imbecillitatem ostendunt, manifestando quod, inter determinationes et sophismata, inter rationem debilem et firmam, discernere nequeunt. *L. c.*, fol. 206v.

[4] Qui sustinet, docet, vel defendit ex intencione propria aliquid istorum predictorum, si sit magister, ab officio magisterii deponatur ex communi consilio, si bacelarius, ad magisterium non promoveatur sed ab Universitate expellatur. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 559.

Paris, Ranulphe d'Homblières. Il lui fit connaître que Gilles de Rome, revenu à résipiscence, s'offrait à faire les rétractations que le pape estimerait nécessaires ; mais lui, Honorius, pensait qu'il était préférable que satisfaction fût donnée là où s'était produit le différend [1]. Le pape ordonne, en conséquence, de conférer à Gilles la licence en théologie, et d'en assurer l'exécution : c'était le but poursuivi dans cette démarche assez mortifiante pour l'ancien bachelier parisien évincé. Gilles se rétracta devant l'évêque de Paris et la faculté de théologie. Il dut souscrire à la condamnation de 1277, et à quelque proposition spéciale sur l'unité de forme dans l'homme, ainsi qu'en témoigne la position prise par lui dans ses écrits ultérieurs, et plus particulièrement dans ses disputes quodlibétiques prononcées devant l'Université. De là un flottement doctrinal dans les théories de Gilles de Rome, et la nécessité de distinguer dans ses écrits ceux qui sont antérieurs ou postérieurs à sa rétractation de 1285 [2].

Telle est dans son ensemble la condamnation du 7 mars 1277. Nous avons vu quelle répercussion elle produisit dans la vie de Roger Bacon et de Gilles de Rome. Les deux maîtres averroïstes, principalement visés par l'acte de l'évêque de Paris, pouvaient moins que personne se soustraire aux effets funestes de la condamnation.

[1] Nuper tamen apud sedem apostolicam constitutus [frater Egidius Romanus] humiliter obtulit se paratum revocanda que dixerat sive scripserat revocare pro nostre arbitrio voluntatis. Nos vero hujusmodi ejus oblationem humilem acceptantes et moti spiritu compassionis ad ipsum, quia decentius et utilius reputavimus, ut premissa ibi consultius revocentur, ubi dicta et scripta inconsulte dicuntur, ipsum ad te duximus remittendum, fraternitati tue per apostolica scripta mandantes, quatenus dilecto filio magistro Nicolao, Parisiensi concellario, et omnibus aliis magistris theologice facultatis Parisius commorantibus, tam actu in eadem facultate regentibus, quam etiam non regentibus, ad hoc specialiter convocatis, procedens de ipsorum consilio in predictis, dicto fratre coram omnibus eis revocanda, et specialiter que dictus predecessor tuus mandavit ut predicitur revocari, circa licentiam et expeditionem ipsius auctoritate nostra provideas, prout secundum Deum fidei catholice ac Parisiensis studii utilitati de consensu majoris partis magistrorum ipsorum videris expedire. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 633.

[2] Mandonnet, *La carrière scolaire de Gilles de Rome*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, IV (1910).

CHAPITRE X.

CITATION

DE

SIGER DE BRABANT

PAR

L'INQUISITEUR DE FRANCE

La condamnation du 7 mars 1277 mettait les deux principaux inculpés, Siger de Brabant et Boèce de Dacie, dans une situation périlleuse. Jean XXI avait ordonné une enquête, nous l'avons vu, dans la pensée d'aboutir à des mesures disciplinaires [1]. Le décret d'Etienne Tempier frappait d'excommunication les auteurs des propositions réputées dangereuses, et l'évêque de Paris se réservait encore de procéder contre eux suivant les prescriptions du droit [2]. Les maîtres averroïstes excommuniés étaient, par cet acte, atteints de grave suspicion ; et nous avons observé déjà qu'il semblait étonnant que les professeurs, menacés par la condamnation du 10 décembre 1270, aient pu continuer impunément, pendant plus de six années, à propager les mêmes doctrines. Des poursuites ne pouvaient manquer d'être dirigées

[1] Voy. p. 213.

[2] Excommunicantes omnes illos, qui dictos errores vel aliquem ex illis dogmatizaverint... nichilominus processuri contra eos pro qualitate culpe ad penas alias, prout jus dictaverit infligendas. IIe Partie, p. 176.

contre eux, à raison des doutes qui s'élevaient publiquement sur leur orthodoxie. C'est ce qui arriva.

On a connu, jusqu'à ce jour, le fait de la citation de Siger de Brabant devant l'inquisiteur de France, Simon du Val, par le seul extrait qu'Echard avait fourni de l'acte même de citation [1]. La manière de parler du bibliographe avait aussi laissé subsister, du moins en apparence, quelque doute [2] sur la date de ce document que les historiens de Siger ont placée en novembre 1277, et plus souvent en novembre 1278 [3]. Dans ce dernier cas, on était en droit de se demander si une citation de Siger, faite par l'inquisiteur plus d'une année et demie après la condamnation de l'évêque de Paris, était en relation directe avec elle. Il en était déjà autrement, si la citation suivait à huit mois de distance la sentence solennelle du 7 mars. Dans l'une et l'autre hypothèse, le doute était d'autant plus de mise que les historiens de Siger de Brabant ne connaissaient alors ni ses doctrines hasardées, ni leur identité avec les propositions les plus fondamentales de la condamnation de Paris.

Par une coïncidence bizarre, l'acte de citation de Siger et même le contenu entier du manuscrit consulté par Echard avaient été publiés intégralement en 1717, par Martène et Durand [4], c'est-à-dire deux années avant l'apparition du premier volume de l'œuvre monumentale des *Scriptores Ordinis Praedicatorum*. Depuis près de deux siècles, personne n'a encore utilisé le document à sa source, ce qui aurait cependant mis fin à diverses incertitudes.

L'acte de citation de Siger de Brabant n'appartient pas, comme on pourrait le croire, aux registres inquisitoriaux de Simon du Val, mais à une sorte de directoire à l'usage des inquisiteurs, dans lequel on a inséré

[1] *Script. Ord. Praed.*, I. p. 395.

[2] Echard avait donné ailleurs, comme date précise de la citation, novembre 1277. P. 295.

[3] Le Clerc n'a pas opté pour l'une des dates. *Histoire littéraire de la France*, t. XXI, p. 104. Cipolla, *Giornale storico*, 1886, pp. 114-115, et Baeumker, *Die Impossibilia* p. 65, adoptent 1278, et Gaston Paris, 1277, *La poésie du moyen âge*, Paris, 1895, p. 172.

[4] *Thesaurus Anecdotorum*, t. V, col. 1795-1814. Le manuscrit appartenait encore au couvent des Dominicains de Rouen quand le Prieur, le P. Jacob, le prêta à Martène pour qu'il en prît une copie (col. 1759), publiée en 1717, dans le tome cinquième du *Thesaurus*. Il fut échangé peu après pour d'autres livres, et porté au couvent des Dominicains de Saint-Honoré de Paris, où vivait Echard, et cela avant 1719, date de la publication du tome premier des *Scriptores Ord. Praed.* Le manuscrit était en effet à ce moment à Paris. *Ibid.*, p. 395. Il se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque Mazarine, sous le nº 1346. Sur le contenu de ce manuscrit, voyez : Ch. Molinier, *Etudes sur quelques manuscrits des bibliothèques d'Italie concernant l'Inquisition*, Paris, 1887, p. 55.

diverses pièces originales pour servir de modèles. C'est ce qui nous vaut de posséder six actes émanés de l'inquisiteur de France, parmi lesquels la dite citation que l'on connaissait par les données incomplètes d'Echard.

L'acte de l'inquisiteur de France, Simon du Val, citant à son tribunal Siger de Brabant et Bernier de Nivelles, est du 23 octobre 1277. Il est adressé au Prieur des Frères Prêcheurs et au Gardien des Frères Mineurs, ainsi qu'à leurs substituts. Cette suscription semble indiquer que la citation devait être adressée aux religieux Dominicains et Franciscains des lieux présumés où Siger et Bernier avaient cherché une retraite [1]. L'inquisiteur, délégué apostolique, mentionne les facultés qui lui ont été expressément conférées, de pouvoir charger d'autres personnes de faire des citations, de procéder à l'audition des témoins et de proclamer des sentences. Nous possédons encore les lettres pontificales du 20 avril 1273, adressées par Grégoire X aux inquisiteurs du royaume de France, lesquelles définissent leurs attributions, et mentionnent effectivement les pouvoirs invoqués par Simon du Val [2].

L'inquisiteur, dans sa citation, fait encore appel au droit qui lui a été conféré de pouvoir procéder contre les personnes qui se sont rendues coupables d'hérésie dans le royaume de France, bien qu'elles se soient ensuite transportées ailleurs [3], ce qui indique clairement que Siger de Brabant et Bernier de Nivelles avaient pris la fuite, soit à l'occasion de la condamnation du 7 mars, soit en présence des conséquences qu'elle allait avoir pour leurs personnes.

En raison de ses pouvoirs, l'inquisiteur ordonne à ses mandataires de citer, en présence de témoins dignes de foi, maître Siger de Brabant et maître Bernier de Nivelles, chanoines de Saint-Martin de Liége, gravement suspects d'avoir commis le crime d'hérésie dans le royaume de France, aux fins de comparaître, le dimanche après l'octave de l'Epiphanie (17 janvier 1278), à Saint-Quentin de Vermandois, diocèse de Noyon, devant l'inquisiteur, pour répondre de leur foi, et dire la vérité

[1] Il se peut aussi que l'acte original ait porté une indication de lieu, et qu'il ait disparu par sa transcription dans le recueil où il se trouve.

[2] Ut ergo commissi vobis officii debitum utilius et liberius exequamini, committendi citationes, testium examinationes .. et ad denuntiationes sententiarum, quas in quoslibet hac de causa tuleritis, accersiendi quoque, prout expedierit, peritos quoslibet... plena sit vobis et singulis vestrum, praesentium tenore, facultas. *Bull. Ord. Praed.*, I, p. 513; *Thesaurus Anecdot.*, t. V, col. 1819.

[3] Les mêmes lettres pontificales portent en effet cette concession : Contra illos quos in praedicto regno in haereseos crimine incidisse constiterit, licet ad alias partes se transferendos duxerint, procedendi... plena sit vobis. . facultas. *L. c.*

pure et entière sur eux et les autres touchant le crime d'hérésie et ce qui s'y rapporte [1].

On ne saurait révoquer en doute que l'acte de citation de l'inquisiteur de France était la conséquence de la condamnation du 7 mars 1277, maintenant que nous connaissons et les doctrines des maîtres averroïstes et la teneur de la citation. La proximité chronologique des deux événements et le double fait que la suspicion d'hérésie a été encourue par Siger pendant son séjour en France et qu'il a pris la fuite hors du royaume, excluent l'incertitude qui pouvait subsister, lorsque les historiens de Siger possédaient des données moins nombreuses et moins précises.

Ce qui aurait peut-être lieu de surprendre, c'est que l'inquisiteur ait attendu, néanmoins, huit mois après la condamnation d'Etienne Tempier, pour lancer sa citation contre les deux maîtres fugitifs. Mais il ne faut pas oublier que la condamnation du 7 mars avait soulevé des doutes et des résistances. Les Prêcheurs lui avaient fait une vive opposition en tant qu'elle s'attaquait aux doctrines de Thomas d'Aquin ; et s'ils étaient des adversaires déterminés de l'averroïsme philosophique, ils professaient une

[1] Frater Symon de Valle Ordinis fratrum Praedicatorum, Inquisitor haereticae pravitatis auctoritate apostolica in regno Franciae deputatus, religiosis viris.. [Priori] fratrum Praedicatorum et.. Gardiano fratrum Minorum et eorum vices gerentibus salutem in auctore et consummatore fidei Christo Jesu.

Cum in authentico apostolico nobis Inquisitoribus misso contineatur expresse, quod nos citatíones, examinationes testium, denuntiationes sententiarum fratribus ordinis Praedicatorum et Minorum possumus committere, non obstante quolibet privilegio a Sede apostolica sibi dato ; necnon et quod nos contra eos qui in crimine haeresis in regno Franciae peccaverunt, et se ad partes alias transtulerunt, libere procedamus. Qua fungimur auctoritate vobis et cuilibet vestrum praecipiendo mandamus, quatenus magistrum Suggerum de Brabancia canonicum S. Martini Leodiensis et magistrum Bernerum de Nivilla canonicum ejusdem de crimine haeresis probabiliter et vehementer suspectos, et qui in regno Franciae dicuntur in tali crimine commisisse [incidisse], citetis peremptorie praesentibus testibus fide dignis, ut die Dominica post octavam Epiphaniae apud S. Quintinum in Veromandia Noviomensis diocesis compareant personaliter coram nobis responsuri de fide, et dicturi tam de se quam de aliis vivis et mortuis super crimine haeresis et super contingentibus ipsum crimen puram et plenariam veritatem. In signum vero recepti et executi mandati praesentibus sigilla vestra faciatis apponi. Datum anno Domini MCCLXXVII, die lunae in festo B. Clementis. Martène et Durand, *Thesaurus Anecdotorum*, t. V, col 1812. Les éditeurs ont lu *Sigerum de Verbancio ;* nous avons substitué la lecture d'Echard qui est plus exacte et plus sûre. *Script. Ord. Praed.*, I, p. 395. En outre, la lettre étant adressée au Gardien des Mineurs, elle doit être adressée au Prieur des Prêcheurs ; c'est pourquoi nous avons rétabli le mot *Priori*, qui manque dans le texte édité. — La fête de saint Clément, 24 novembre, tombait un mardi, en 1277. Le document est du lundi, veille de la fête, qui, selon l'usage, commençait dès les premières vêpres. Le document ne pourrait être de 1278, car la Saint-Clément tombait un mercredi cette année-là.

médiocre sympathie pour une tentative aussi équivoque que celle du 7 mars. L'inquisiteur dominicain devait être lui-même fort perplexe, bien qu'il y eût peu de doute touchant l'hétérodoxie de Siger de Brabant ; et il est vraisemblable qu'il s'engagea dans cette affaire non seulement après mûre réflexion, mais encore après avoir pris des informations en haut lieu.

Dans sa citation, Simon du Val qualifie Siger et Bernier de chanoines de Saint-Martin de Liége. Il ne faudrait pas induire de là que les deux maîtres ès arts avaient peut-être quitté l'Université de Paris, plus ou moins longtemps avant 1277, puisque, à cette date, ils étaient déjà devenus chanoines. Ce canonicat, en l'occurrence, n'était autre chose que le bénéfice ecclésiastique dont étaient pourvus tous les maîtres qui se livraient à l'enseignement, conformément à la législation portée en cette matière par le troisième et le quatrième conciles de Latran [1]. La possession d'un canonicat n'impliquait d'ailleurs autre chose chez son titulaire que la simple cléricature. La fuite de Siger et de Bernier ne se justifie que par la condamnation du 7 mars ou par ses conséquences. Or, la condamnation nous apprend qu'elle visait des maîtres ès arts, par suite, de simples clercs ; et nous savons, en outre, par le témoignage de Jean Peckham, que Siger de Brabant et Boèce de Dacie ne furent jamais des personnes religieuses, c'est-à-dire ni des prêtres séculiers, ni des religieux. Siger de Brabant et Bernier de Nivelles n'étaient donc, en 1277, que de simples clercs, bien que chanoines de Saint-Martin de Liége, et leur présence à l'Université de Paris ne peut faire de doute jusqu'au temps de la condamnation du 7 mars de cette même année.

On ne sait si les deux chanoines liégeois cités par l'inquisiteur de France comparurent devant son tribunal, mais nous ne le pensons pas. La suite de cette affaire nous montrera Siger de Brabant jugé et puni en cour de Rome. Il devient dès lors visible que Siger en appela de la juridiction de l'inquisiteur de France à l'autorité pontificale.

Bien des circonstances favorisaient un semblable appel : la singularité du cas des averroïstes qui se déclaraient catholiques malgré leur enseignement philosophique, la considération due à des personnalités notables, la bienveillance constante de l'Eglise romaine envers l'Université de Paris, enfin la concession de privilèges longtemps renouvelés qui soustrayaient à toute censure ecclésiastique les maîtres et les étudiants parisiens à moins d'une délégation spéciale du Saint-Siège [2], tout cela, plus le droit commun

[1] Mansi, *Concil.*, t. XXII, p. 227, 999 ; *Chart. Univ. Paris.*, I, pp. 10, 81.

[2] Grégoire IX avait concédé ce privilège le 12 juin 1237, pour sept ans. Il avait été renouvelé le 23 octobre 1246, et le 11 janvier 1263 pour le même laps de temps. *Chart.*

d'appel à une juridiction supérieure, permettait aux inculpés du 7 mars de chercher auprès du Pape une justice peut-être plus clémente.

Bernier de Nivelles comparut vraisemblablement en cour de Rome, comme Siger de Brabant ; toutefois, il fut renvoyé des fins de la poursuite, puisque nous le retrouvons plus tard, faisant un legs de vingt-cinq volumes au collège de Sorbonne, et désigné comme exécuteur testamentaire d'un chanoine de Tongres en 1283 [1]. Il fait faire à Paris, en 1286, une copie du commentaire de saint Thomas sur les Sentences ; et nous lui voyons aussi porter le titre de *Curator ecclesiae Sancti Martini Leodiensis* [2].

Nous ne savons pas si Boèce de Dacie, le principal inculpé avec Siger de Brabant, fut également cité devant le tribunal de l'inquisiteur. Etant donnée la circonstance spéciale à laquelle nous devons de connaître l'acte de citation relatif à Siger et à Bernier, un ordre semblable aurait pu être lancé contre Boèce sans que nous en ayons connaissance [3]. Boèce pouvait d'ailleurs n'avoir pas pris la fuite comme ses collègues du Brabant, ou même, ainsi que nous en avons indiqué la possibilité [4], avoir échappé aux suites de la condamnation en entrant en religion. A défaut de cette dernière hypothèse, Boèce de Dacie dut être enveloppé, avec Siger de Brabant, dans une même série d'événements qui entraînèrent les deux maîtres averroïstes à un commun désastre.

On n'a rien su de positif, jusqu'à ce jour, de la destinée de Boèce de Dacie, et la fin de Siger est elle-même demeurée obscure, ainsi que nous le dirons bientôt. Mais un texte passé inaperçu et déjà utilisé au cours de cette étude, jette une lumière inattendue sur les suites de la condamnation du 7 mars pour les deux grands suspects, Siger et Boèce. Ce texte nous est fourni par Jean Peckham, dans une lettre du 10 novembre 1284. L'ancien maître franciscain, adversaire de Thomas d'Aquin dans la théorie de l'unité des formes, pendant leur commun séjour à Paris, en 1270 [5], maintint, après être devenu archevêque de Cantorbéry, la condamnation de son prédéces-

Univ. Paris., I, pp. 160, 192, 427. Le privilège cessait donc le 11 janvier 1270, et l'on ne voit pas qu'il ait été renouvelé. On s'explique alors que l'évêque de Paris ait pu porter les condamnations du 10 décembre 1270 et du 7 mars 1277.

[1] L. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits*, t. II, p. 144.

[2] Van den Gheyn, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale de Bruxelles*, t. II, p. 318 ; t. III, p. 13.

[3] L'acte de citation de Boèce, s'il y en eut un, devait être rédigé indépendamment de celui de Siger et de Bernier, qui étaient clercs de la même église.

[4] Voy. p. 230.

[5] Voy. p. 99 et suiv.

seur contre cette même théorie [1]. Dans la lutte qu'il eut à soutenir contre les Dominicains anglais, il chercha à écarter la difficulté tirée du fait que Thomas d'Aquin avait propagé cette doctrine, en attribuant la paternité de la théorie à quelques maîtres qui n'étaient pas des personnes religieuses, et dont les deux principaux défenseurs et peut-être inventeurs ont fini misérablement leurs jours, dit-on, au delà des Alpes, bien qu'ils ne fussent pas originaires de ces contrées. *Nec eam [opinionem] credimus a religiosis personis, sed saecularibus quibusdam duxisse originem, cuius duo praecipui defensores vel forsitan inventores miserabiliter dicuntur conclusisse dies suos in partibus transalpinis, cum tamen non essent de illis partibus oriundi* [2].

Que ces paroles s'appliquent à Siger de Brabant et à Boèce de Dacie, c'est ce qui ne peut faire de doute après la connaissance de diverses données que nous avons déjà trouvées sur notre chemin.

La théorie de l'unité des formes dans les composés, est une théorie exclusivement aristotélicienne. Elle avait cours dans l'école thomiste et chez les maîtres de la faculté des arts de Paris [3]. Comme c'est à Paris que Thomas a été en contact avec les artistes péripatéticiens et qu'il a défendu cette théorie contre Peckham lui-même et les théologiens augustiniens [4], il est patent que c'est le groupe des artistes parisiens que désigne Peckham quand il prétend, à tort d'ailleurs, que Thomas a emprunté cette doctrine à des personnes non religieuses, c'est-à-dire à de simples clercs qui n'étaient ni prêtres ni religieux.

Quand aux deux principaux des maîtres dont Peckham signale le sort, il est visible qu'il s'agit de Siger de Brabant et de Boèce de Dacie. Nous sommes en présence, en effet, de deux maîtres parisiens, simples clercs, contemporains de Thomas d'Aquin, déjà morts en 1284, originaires l'un et l'autre de pays qui sont au nord des Alpes, et dont la fin en Italie a été misérable.

Cette allusion à la fin de Siger et de Boèce est destinée, dans la pensée de Peckham, à rejeter sur la théorie de l'unité des formes l'ombre fâcheuse de la renommée des deux maîtres morts en Italie d'une façon infamante. Mais nous sommes renseignés d'ailleurs sur le sort de Siger de Brabant. Nous verrons qu'il mourut effectivement à Orvieto, interné à la curie romaine, à la suite de sa condamnation.

[1] Ehrle, *John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jhs.* dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1889, p. 172 et suiv. ; *Chart. Univ. Paris*, I, pp. 624, 626, 634.

[2] *Registrum epistolarum Joannis Peckham*, éd. Martin, t. III, p. 842 ; Ehrle, *l. c.*, p. 175.

[3] Voy. pp. 99, 108, 129.

[4] Voy. p. 99 et suiv.

Siger de Brabant est donc bien un des deux maîtres visés par Peckham. Mais la comparution de Siger en cour de Rome est manifestement la conséquence de la condamnation du 7 mars 1277 et de la citation faite par l'inquisiteur de France. Or, nous savons que Boèce de Dacie était, avec Siger, le principal tenant des doctrines condamnées, et il aurait même dépassé Siger en hardiesse, si nous devons nous en tenir au texte rapporté plus haut [1]. Dès lors, la marche naturelle de l'action judiciaire devait aboutir pour Boèce de Dacie aux mêmes conséqences que pour Siger de Brabant. Il devient ainsi évident que si Siger a eu un de ses collègues averroïstes de Paris pour compagnon d'infortune, ce ne peut être que Boèce de Dacie, aussi suspect que lui, sinon plus compromis encore. Réservons toutefois la possibilité, signalée déjà, où Boèce aurait échappé au danger qui le menaçait en embrassant la vie religieuse [2].

Ces renseignements, on le voit, jettent un nouveau jour sur les données éparses que l'on possédait déjà antérieurement, en formant un lien entre des faits dont on avait insuffisamment établi la dépendance naturelle, et sur lesquels ne régnait pas encore une unité de vue. Le problème même de la fin de Siger, si vivement agité ces derniers temps, trouve dans le texte de Peckham quelques-uns des plus sûrs éléments de sa solution, ainsi que nous allons bientôt l'établlr.

Nous savons donc par les renseignements de Peckham, combinés avec les autres données historiques, que Siger de Brabant et Boèce de Dacie ont fini misérablement leurs jours en Italie, eux qui n'étaient pas originaires de ces contrées, et cela à cause de la suspicion d'hérésie, soulevée par leur enseignement à l'Université de Paris et mise en évidence par la condamnation d'Étienne Tempier.

La première édition de ce livre achevait à peine de paraître qu'un nouveau texte venait confirmer les observations qu'on vient de lire. L'auteur de la continuation brabantine de la chronique de Martin de Troppau, parlant d'Albert le Grand, avait écrit : « En ce temps », c'est-à-dire sous le règne de l'empereur Rodolphe (1273-1291), « florissait Albert, de l'Ordre des Prêcheurs, admirable par sa doctrine et sa science. Il réfuta amplement dans ses écrits maître Siger. Celui-ci, originaire du Brabant, ayant soutenu quelques opinions contraires à la foi, et ne pouvant se maintenir à Paris, se rendit à la Curie romaine, et là, peu de temps après, il fut poignardé par son clerc presque dément » [3].

[1] Voy. p. 220.
[2] Voy. p. 230.
[3] Hujus tempore floruit Albertus, de ordine Predicatorum, doctrina et scientia mira-

L'information du chroniqueur brabançon vise simultanément Albert le Grand et Siger de Brabant. En disant du premier qu'il a réfuté et beaucoup dans ses écrits les doctrines du second, l'affirmation peut paraître exagérée. Mais le mot *multum redarguit* peut s'entendre aussi bien en intensité qu'en extension. Et il n'est pas douteux que le chroniqueur doive viser ici le traité *De quindecim Problematibus* composé par Albert, en 1270, sur la demande de Gilles de Lessines, pour répondre aux thèses fondamentales des averroïstes parisiens [1]. Or, nous le savons, Siger était au premier rang dans cette querelle, et c'était lui, plus que tout autre, qui était atteint par l'écrit d'Albert.

Quant à Siger de Brabant, l'anonyme confirme ce que nous savions déjà : il a soutenu des opinions hétérodoxes, il a dû quitter Paris et s'est rendu en cour de Rome. Il y a là, malgré la brièveté du récit, un ordre causal entre ces trois données, qui couvrent ce que nous avons déjà établi touchant Siger : la condamnation de ses doctrines par l'évêque de Paris, le 7 mars 1277 ; la citation de Siger par l'inquisiteur de France, le 23 octobre de la même année, citation où il est déclaré suspect d'hérésie et supposé manifestement être en fuite. Quant à son appel en cour de Rome, nous l'avions déduit de la documentation déjà utilisée et des textes qui vont être soumis à l'examen au chapitre suivant. Le témoignage du chroniqueur

bilis, qui magistrum Sygerum in scriptis suis multum redarguit. Qui Sygerus, natione Brabantinus, eo quod quasdam opiniones contra fidem tenuerat, Parisius subsistere non valens, Romanam curiam adiit ibique post parvum tempus a clerico suo quasi dementi perfossus periit. *Martini continuatio Brabantina* dans *Mon. Ger. Hist. Script.*, t. XXIV, 263. Ce texte avait été signalé par Charles Plummer, l'éditeur de Bède, à Paget Toynbee (*Romania*, XXIX, p. 110, n. 1) qui l'utilisa dans son ouvrage *A Dictionary of proper names and notable Matters in the Works of Dante*, Oxford, 1898. Gaston Paris, qui s'était intéressé à la publication de mon travail, voulut bien m'en aviser par sa lettre du 3 novembre 1899 ; et il écrivit une note dans *Romania* (janvier-mars 1900), pour justifier, par ce texte, la position qu'il avait prise sur la façon dont était mort Siger de Brabant, question que nous retrouverons au chapitre suivant. Paget Toynbee est revenu lui-même, à différentes reprises, sur ce sujet. *Athenaeum*, 29 juillet 1899, 9 juin 1900, *Dante Studies and Reasearches*, London, 1902, pp. 314-319 ; Baeumker s'en est aussi occupé. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, N. F., XIII, p. 73 et suiv.

[1] Voy. p. 105 et suiv. Gaston Paris n'ayant pas prêté, semble-t-il, attention à ce fait, a pensé que la donnée de la chronique avait peut-être moins d'autorité en ce qui concerne Albert : « Elle est moins grande [l'autorité], naturellement, pour Albert le Grand, dont il est dit que « dans beaucoup de ses écrits il a combattu Siger ». On n'a du moins signalé jusqu'à présent aucun écrit d'Albert contre Siger, bien que Siger cite, avec respect d'ailleurs, Albert à côté de Thomas comme un adversaire de ses doctrines. Le chroniqueur a peut-être confondu Albert avec son illustre disciple Thomas d'Aquin. » *Romania*, *l. c.*, p. 111, n. 2. Le chroniqueur n'a pas dit qu'Albert avait combattu Siger *dans beaucoup de ses écrits*, mais qu'il l'avait *combattu beaucoup dans ses écrits ;* et nous savons que le *De quindecim Problematibus* a été écrit contre Siger et ses collègues en averroïsme.

brabançon vient confirmer, en quelques mots, le résultat auquel avait abouti antérieurement notre construction historique.

Enfin, un autre texte, non encore utilisé, nous fournit quelques informations supplémentaires. Nous le trouvons dans les *Annales Basileenses*, rédigées par un dominicain inconnu et contemporain des événements que nous étudions. A la date de 1277, il nous apprend que le roi de France a agi contre plusieurs maîtres qui tentaient de défendre certains articles contre la foi catholique [1]. Malheureusement, le texte des *Annales* est établi d'après une unique et mauvaise copie de l'ouvrage, et le passage qui nous intéresse est fortement avarié. Il semble cependant qu'il faille y reconnaître que le roi de France a banni de ses états trois ou plusieurs maîtres qui soutenaient des articles en opposition à la foi catholique. Le nom d'Albert le Grand, lecteur à Cologne, qui vient immédiatement après l'indication précédente, doit s'y rattacher à un titre quelconque. Nous savons, en tous cas, que cette même année, à la suite de la condamnation du 7 mars, Albert se rendit de Cologne à Paris, pour défendre les doctrines de son disciple Thomas d'Aquin [2].

Le bannissement prononcé contre les maîtres averroïstes de Paris, par le roi de France, comme jadis, contre Guillaume de Saint-Amour, fut porté sans doute à la suite de l'excommunication résultant du décret du 7 mars ou du défaut de comparution des inculpés devant le tribunal de l'inquisiteur.

[1] Rex Franciae 300 magistros pro eo, quod contra catholicam fidem quosdam articulos defendere nitebantur... Albertus Magnus lector Coloniae. *Mon. Germ. Hist. Script.*, t. XVII, p. 202. Il est clair que le chiffre 300 est corrompu. Le texte primitif devait contenir *tres*, ou *quosdam*, ou quelque chose d'analogue. Si le chiffre était trois, cela répondrait aux trois maîtres averroïstes que nous connaissons déjà : Siger de Brabant, Boèce de Dacie et Bernier de Nivelles. La phrase devait se terminer par un mot qui signifie bannir ou exiler. On ne voit pas à quel autre titre le pouvoir civil aurait pu intervenir dans cette question.

[2] *Processus de vita S. Thomae Aquinatis*, dans *Acta Sanctor.*, t. I, Martii, p. 714, nº 82.

CHAPITRE XI.

DERNIÈRES ANNÉES
DE
SIGER DE BRABANT

La rareté des renseignements sur la vie de Siger de Brabant s'est plus particulièrement étendue à l'histoire de ses dernières années et à sa mort. Nous sommes aujourd'hui mieux informés que jadis ; et il ne subsiste, à mon avis, aucun doute sur la fin de Siger de Brabant. Le chef de l'averroïsme parisien, atteint par la condamnation du 7 mars, cité par l'inquisiteur de France comme suspect d'hérésie, en a appelé à la Cour romaine. Son procès a été jugé. Siger a été condamné à l'internement dans la Curie. C'est ainsi qu'il l'a accompagnée dans ses déplacements. Il est mort au temps où elle résidait à Orvieto, 1281-1284, assassiné par le clerc demi-dément qui était à son service.

Nous pourrions nous limiter à établir ces conclusions dans le présent chapitre. Mais tant de polémiques et de discussions ont précédé cette solution, et quelques critiques paraissent encore si hésitants sur l'un ou l'autre détail, que nous croyons devoir présenter successivement l'historique de la question et la solution du problème.

Echard, en identifiant Siger de Brabant et Siger de Courtrai, avait cru pouvoir induire que Siger avait dû mourir orthodoxe [1]. On n'imaginait

[1] *Script. Ord. Praed.*, I, 395.

guère, en effet, dans son hypothèse, un hérétique faisant un legs de livres à la Sorbonne et y établissant la fondation d'un anniversaire. Le Clerc a suivi le biographe dominicain en cherchant à étayer sa thèse par de nouveaux arguments [1]. Mais, on le sait, cette théorie pèche par la base, en tant qu'elle suppose l'identité des deux Siger, et elle ne permet, en outre, aucune inférence sur le temps et la nature de la mort de Siger de Brabant.

Le seul renseignement positif touchant la fin du célèbre maître parisien a consisté longtemps dans quelques paroles énigmatiques de Dante contenues dans l'éloge que le poète lui a consacré. « En de graves pensers », dit-il, « il lui semblait que la mort était lente à venir » [2].

Nul doute qu'il n'y eût dans ces mots une allusion aux conditions dans lesquelles Siger avait disparu de ce monde. Mais l'indéfini de l'allusion ouvrait le champ à bien des hypothèses et lui ôtait, par là même, beaucoup de son utilité.

Un élément nouveau de solution fut apporté au problème de la mort de Siger par la publication du poème *Il Fiore*. L'éditeur, F. Castets, le donna d'après un manuscrit de la bibliothèque de la faculté de médecine de Montpellier [3]. Ce poème en sonnets italiens, imité, ou plutôt, traduit et abrégé du *Roman de la Rose*, a pour auteur Durante, médecin florentin, mort en 1305. L'éditeur, et d'autres avec lui, pensent qu'il est l'œuvre de Dante lui-même [4]. *Il Fiore* contient, relativement à un Siger, trois vers qui manquent dans le poème français de Jehan de Meung, et appartiennent de ce chef au traducteur italien.

Au sonnet XCII, Faux-Semblant, c'est-à-dire l'Hypocrisie allégorisée, racontant ses prouesses, dit :

[1] *Histoire littéraire*, t. XXI, p. 111, etc.

[2] . . . . in pensieri
Gravi, a morir gli parve esser tardo.
(*Paradiso*, cant. X, 134-135).

[3] *Il Fiore*, poème italien du XIIIe siècle en CCXXXII sonnets, imité du Roman de la Rose par Durante. Montpellier et Paris, 1881. Il a été réédité par G. Mazzatinti, qui l'a fait précéder d'une étude d'Egidio Gorra. *Manoscritti Italiani delle Biblioteche di Francia*, Roma, t. III (1888), pp. 419-730.

[4] C'est particulièrement l'opinion de G. Mazzoni qui, après avoir promis de reprendre avec de nouveaux arguments la thèse de F. Castets (*Bulletino della Società Dantesca Italiana*, Maggio 1895, p. 116), a traité la question : *Se possa Il Fiore essere di Dante Alighieri*, dans *Raccolta di Studii critici dedicata ad Alessandro d'Ancona festeggiandosi il XL anniversario del suo insegnamento*. Firenze, 1901, pp. 657-692.

Maître Siger ne fut guère heureux.
Je l'ai fait mourir à glaive, à grande douleur,
En cour de Rome, à Orvieto.

Mastro Sighier non andò guari lieto.
A ghiado il fe' morire a gran dolore,
Nella corte di Roma, ad Orbivieto [1].

Fallait-il voir dans le Siger du *Fiore* le même que celui de la *Divine Comédie*, c'est-à-dire Siger de Brabant ? L'éditeur n'hésita pas et l'affirma catégoriquement. C. Cipolla, incliné par le témoignage d'Echard et de Guillaume de Tocco, crut, au contraire, à la nécessité de distinguer deux Siger, un pour chacun des poèmes [2]. Mais, comme nous l'avons établi au commencement de cette étude [3], l'autorité des deux auteurs allégués est ici sans valeur, et rien ne s'oppose de ce côté à l'identification du Siger de Dante et de celui du *Fiore*. Baeumker lui-même, arrêté par des considérations sur lesquelles nous aurons à revenir dans le dernier chapitre de ce travail, ne considéra pas l'identité des deux personnages comme absolument établie [4]. Nous verrons cependant qu'elle est certaine.

En dehors de la question de l'identification du Siger de la *Divine Comédie* avec celui du *Fiore*, un nouveau problème se posait encore : celui de l'intelligence du texte même du poème de Durante.

Le précieux tercet du *Fiore*, qui ajoutait de notables renseignements sur la fin de maître Siger, était vite devenu, en effet, l'objet d'interprétations très diverses qui allaient à amoindrir beaucoup les avantages qu'on pouvait tirer de cette nouvelle source. Seule, la question de lieu demeurait hors de conteste : Siger était mort à Orvieto [5].

Mais, de quelle manière, pour quelle cause et à quelle date, ce Siger est-il mort ? Il y avait là trois points de doute auxquels on répondit diversement, sans arriver à des solutions uniformément acceptées.

Au premier abord, à la lecture des trois vers du *Fiore*, on pouvait

[1] *Loc. cit.*, p. 47.

[2] *Sigieri nella Divina Commedia*, p. 124. « La morte pure che Dante attribuisce a Sigieri di Brabante non è quella accennata dal *Fiore*. »

[3] Voy. p. 68 et suiv.

[4] *Die Impossibilia*, p. 112 et suiv.

[5] Quant à l'expression *nella corte di Roma*, F. Castets l'entend dans un sens très peu rigoureux ; il l'interprète plus qu'il ne la traduit par ces mots : « dans le territoire soumis à la juridiction du Pape ». *Il Fiore*, p. 152. Nous verrons qu'il faut la prendre dans un sens littéral.

croire que les circonstances de la mort de Siger de Brabant étaient nettement indiquées par ce mot *morire a ghiado*, dont le sens matériel, par conséquent, le plus obvie en apparence, semblait être mourir par le glaive. Telle ne fut pas cependant la pensée de Castets, l'éditeur du poème. Pour lui, l'expression *morire a ghiado* a la signification de *mourir de misère* ou *misérablement* [1]. En présentant la publication de Castets à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 6 mai 1881, Gaston Paris fit une communication sur le sujet qui nous occupe, et déclara que, dans sa pensée, l'expression en question devait bien s'entendre de *mourir par le glaive*. L'éminent romaniste maintint, à deux reprises, son opinion dans la revue *Romania* [2], ainsi que dans son étude sur Siger de Brabant, lue le 25 octobre de la même année, dans la séance publique des cinq Académies [3]. Dans la réédition qu'il donna de cette étude, il conserva sa première position [4].

Malgré l'autorité exceptionnelle de Gaston Paris, plusieurs romanistes défendirent l'interprétation de Castets, en particulier A. Boucherie [5], qui, dans une communication à laquelle était jointe une note de Castets lui-même, apporta de nouveaux exemples établissant que mourir *a dolor et a glaive* n'impliquait en aucune manière une mort par le fer. « Dans la langue du XIIIe siècle, dit Boucherie, le mot « glaive », soit seul, soit employé, comme ici, avec « douleur », avait justement le sens particulier de « détresse, tourment », qu'a deviné M. Castets » [6]. Après les exemples topiques de Boucherie et Castets, on considéra leur thèse comme certaine. Ce fut du moins le jugement formulé par R. Renier [7].

Ce conflit entre philologues éminents eut pour effet de diminuer de beaucoup l'importance historique du texte fourni par le *Fiore*. Non seulement il empêchait de reconnaître positivement le genre de mort de Siger et ses circonstances, mais il introduisait encore par contre-coup l'incertitude

[1] *Il Fiore*, p. 151.

[2] T. X (1881), p. 460. « *Morire a ghiado* signifie certainement « mourir par le glaive », et *a gran dolore* indique une exécution judiciaire plutôt qu'un meurtre »; t. XII, p. 130.

[3] Publiée dans la *Revue politique et littéraire*, 3e série, 5 nov. 1881.

[4] *La Poésie du Moyen Age*. Paris, 1895, pp. 165-83.

[5] *Revue des langues romanes*, VIII (1882), pp. 297-300.

[6] *Revue des langues romanes*, p. 298. « *Glaive* figure comme presque équivalent de *martyre*, dans la chron. des ducs de Normandie », *ibid.* « Le passage le plus concluant que j'aie rencontré en faveur du sens *a glaive = avec de grandes souffrances* est un vers du *Roman de la Vie des Pères Hermites* ». *Ibid.*, p. 299.

[7] *Giornale storico della letteratura italiana*, III (1884), p. 109. « La questione sembrami risolta in suo favore (de M. Castets) ». K. Appel est du même avis et renvoie comme preuve supplémentaire à F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, t. IV, Paris, 1885, p. 286. Cité par Baeumker, *Die Impossibilia*, p. 81, n. 1.

dans la nature des causes qui l'avaient amené. En effet, que Siger soit simplement mort dans la souffrance et la misère, bien des chemins l'ont pu conduire à ce dénoûment. Le discrédit jeté sur son enseignement par les condamnations de 1270 et 1277 et sa citation devant les délégués de l'inquisiteur, expliqueraient suffisamment ce résultat. Que Siger, au contraire, ait péri par le glaive, notre esprit se porte aussitôt vers l'idée d'une catastrophe finale, dans laquelle le maître aurait été l'objet d'un attentat, à moins qu'il ne se soit trouvé aux prises avec quelqu'une des justices humaines.

Conséquent avec lui-même, Gaston Paris chercha à spécifier comment Siger aurait pu périr par le glaive. « *Morire a ghiado*, dit-il, signifie certainement « mourir par le glaive », et *a gran dolore* indique une éxécution judiciaire plutôt qu'un meurtre. *Nella corte di Roma*, pour M. Castets, veut dire « dans le territoire soumis à la juridiction du Pape » ; il faut bien plutôt prendre ces mots dans leur sens propre et entendre que Siger de Brabant (cité comme hérétique en 1277 par le légat [1] du Pape) fut condamné et exécuté à Orvieto, dans un des trois séjours qu'y fit la cour de Rome pendant le dernier quart du XIIIe siècle » [2].

Cette manière de voir semblait, au premier abord, assez rationnelle. Cependant, si l'on y réfléchit, on s'aperçoit aisément qu'elle se heurte à des difficultés insurmontables. Tout d'abord, il ne paraît pas que mourir *à grande douleur* « indique une exécution judiciaire plutôt qu'un meurtre », car une exécution judiciaire, surtout par le glaive, n'éveille pas cette idée, à cause même de sa rapidité. Si *à grande douleur* doit être rapproché de quelque chose, c'est de la parole de Dante, nous disant que « Siger trouvait la mort lente à venir » ; mais cela ne représente guère une mort par le glaive, ni en conséquence une exécution judiciaire.

Mais il existait surtout une difficulté capitale, et Gaston Paris s'en était rendu compte lui-même. Si l'on entend mourir *a ghiado* par mourir par le glaive, Siger périssant dans une exécution en cour de Rome, ce n'a dû être que pour une cause religieuse, la cause d'hérésie. Or, invariablement et sans exception, dans le XIIIe siècle, où la pénalité capitale est bien déterminée, on ne fait pas périr un hérétique par le glaive, mais bien par le feu [3]. Dès lors, si l'on veut soutenir que Siger est mort décapité en cour de Rome, il faut écarter toute idée d'un procès pour cause d'hérésie. C'est

[1] Ce n'est pas le légat du Pape, mais bien l'inquisiteur qui avait cité Siger. Mais il est vrai que l'inquisiteur était délégué apostolique. Voyez p. 255, n. 1.

[2] *Romania*, X (1881), pp. 460-1.

[3] L. Tanon, *Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France*. Paris, 1893, p. 476 et suiv.

ce que fait Gaston Paris. « *A ghiado* montre qu'il [Siger] ne fut pas brûlé, et par conséquent sans doute que le crime dont on le punit n'était pas l'hérésie. D'ailleurs, s'il eût été brûlé comme hérétique, Dante ne l'aurait pas mis dans le Paradis avec les grands théologiens. Il est bien plus probable, d'après le mot de Dante et ce que Pierre Du Bois rapporte de l'enseignement de Siger, qu'il avait attaqué le pouvoir politique du Pape, ce qui était fait pour plaire à l'auteur de la *Commedia* » [1].

A ces considérations je répondis ainsi dans la première édition de ce livre.

Nous admettons sans hésiter que la décapitation par le glaive ne peut pas être la taxation de la peine pour crime d'hérésie, et pareillement que Dante n'aurait pas mis au paradis un hérétique formel. Mais hors de là rien n'établit que Siger ait attaqué le pouvoir politique du Pape, et qu'il y ait de ce côté un indice éclairant son genre de mort.

Gaston Paris invoque le mot de Dante. Nous pensons qu'il s'agit des *invidiosi veri*. Mais, après ce que nous savons de la condamnation de 1277, il est visible que Dante fait ici allusion à la malveillance que Siger s'est attirée par son enseignement à Paris, laquelle aboutit à la condamnation de 1277. Or, parmi les 219 propositions condamnées que l'enseignement de Siger a en grande partie défrayées, on ne voit aucune proposition dirigée contre le pouvoir pontifical.

On ne peut pareillement rien tirer des paroles de Pierre Du Bois. Le peu que celui-ci nous dit de Siger n'a aucune couleur politique proprement dite. Du Bois a entendu Siger à Paris commentant la politique d'Aristote. Le maître a affirmé qu'il est préférable pour un Etat d'être régi par de bonnes lois que par des magistrats honnêtes, car il n'est pas d'hommes, si honnêtes soient-ils, qui ne puissent être accessibles aux impressions de la colère, de la haine, de l'amitié, de la crainte, de la convoitise [2]. Cette pensée que G. Paris appelle une pensée « toute républicaine » et qu'il reconnaît être non de Siger, mais d'Aristote [3], était en somme fort raisonnable et n'avait rien de révolutionnaire. Par le vent d'aristotélisme qui soufflait alors,

[1] *Romania*, X, p 461, n. 1. — G. Paris écrit en outre et dans le même sens : « Rien ne prouve que Siger ait été condamné comme hérétique. Le supplice des hérétiques était le feu. Siger périt par le glaive. Il n'est même pas certain que son exécution ait été proprement juridique. Il fut, suivant toute apparence, victime de haines politiques plus que religieuses, et si la citation de 1277, où il est prévenu d'hérésie, fut, comme il est probable, le point de départ de ses malheurs, il est possible qu'elle n'ait rien eu à faire avec sa mort », *La Poésie du Moyen Age*, p. 177.

[2] Voy. p. 141, n. 6.

[3] *La Poésie du Moyen Age*, pp. 170-71.

et avec les idées assez libérales que l'on professait relativement aux pouvoirs publics, cette pensée pouvait être dans l'esprit de bien des gens, et l'on ne saurait passer de cette seule donnée, sans signification notable, au fait très caractéristique que Siger aurait attaqué en particulier le pouvoir politique du Pape. C'est d'ailleurs ce qu'a justement observé Carlo Cipolla [1]. Il n'y a donc pas d'indice historique sérieux qui puisse incliner à croire que Siger a eu affaire avec la papauté pour une question d'ordre politique.

D'autre part, si l'on maintient que Siger a péri par le glaive en cour de Rome, on se heurte à des difficultés insolubles. Tout le monde reconnaît qu'une condamnation pour cause d'hérésie ne pouvait qu'amener normalement la peine du feu. La mort par le glaive ne pourrait donc être que la conséquence d'un délit politique, ou de vengeances personnelles qui se seraient assouvies en supprimant Siger dans un guet-apens. Mais ni l'une ni l'autre hypothèse n'est soutenable.

Les conditions de la papauté, au XIIIe siècle, sont telles qu'il n'est pas possible qu'elle ait eu à connaître des délits politiques et à les juger. On ne doit pas confondre en effet l'organisation politique des Etats de l'Eglise au moyen âge avec celle qui lui a succédé dans des temps plus modernes. Quand les Papes sont devenus dans leurs Etats la seule et unique autorité temporelle, ils ont dû, à ce titre, connaître des affaires purement civiles et administratives et en exercer les fonctions. Mais il en a été autrement au moyen âge. Dans les Etats ecclésiastiques, les affaires d'ordre temporel ou politique relevaient d'autorités civiles qui, sous divers noms, étaient distinctes et plus ou moins indépendantes de l'autorité pontificale. Au temps même où nous place cette étude, nous voyons Nicolas III donner, le 18 juillet 1278, une importante constitution sur l'élection et la durée de la charge sénatoriale à Rome qui assujettissait plus que par le passé le pouvoir civil à l'autorité pontificale [2]. Une affaire purement politique n'aurait donc pas conduit Siger de Brabant devant la curie romaine, mais devant l'autorité civile. Il est d'ailleurs si manifeste qu'une exécution capitale pour un délit politique n'a pu être le fait de la justice pontificale que, même dans les cas de délits religieux impliquant la peine de mort, la vindicte publique était toujours exercée par les magistrats civils, dans les États de l'Église comme ailleurs. Ainsi, lorsque Grégoire IX avait porté son édit du 25 juillet 1231

[1] *Giornale storico*, VIII, p. 123.

[2] Potthast, 21362. Voyez aussi 21644, 21723. Ptolomaeus Lucensis, *Hist. eccles.*, dans *Rer. Ital. Script.*, t. XI, col. 1181 ; F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom*, t. V, Stuttgart, 1865, p. 476 et suiv.

contre les hérétiques [1], le sénateur et le peuple romain l'avaient promulgué comme loi civile, s'engageant à en assurer l'exécution en ce qui les concernait [2], et Frédéric II, en 1220, après son couronnement, avait agi de même relativement aux décrets ecclésiastiques antérieurs sur cette matière [3]. Si l'Église n'acceptait pas d'exécuter elle-même une peine capitale encourue pour un délit religieux qui relevait essentiellement de ses attributions [4], à plus forte raison ne l'aurait-elle pas fait pour un délit d'ordre civil ou politique.

Enfin, lors même que l'on concéderait que Siger de Brabant ait eu affaire avec l'autorité pontificale pour avoir attaqué ses droits politiques, Siger serait néanmoins en l'espèce tombé dans un cas d'hérésie, et son procès aurait été purement d'ordre religieux. Si Siger, en effet, avait soutenu sur le pouvoir temporel pontifical quelque théorie atteignant le droit ou les conditions essentielles de son existence, ses doctrines, quoique visant un fait politique et contingent, n'en étaient pas moins des erreurs religieuses sur la constitution de l'Église et devenaient de ce chef une hérésie. C'était le cas, déjà ancien, d'Arnaud de Brescia. Le réformateur du XIIe siècle n'avait, à proprement parler, attaqué ni les dogmes, ni l'enseignement ecclésiastique, mais en formulant des erreurs sur les conditions temporelles de l'Église, laquelle, d'après lui, était incapable de posséder, il avait contracté la condition d'hérétique, et la peine qui lui avait été appliquée en conséquence de ses théories était celle même du feu [5].

Une action judiciaire contre Siger de Brabant ne pouvait donc, en aucune hypothèse, se dénouer dans une exécution capitale par le glaive, en cour de Rome.

Gaston Paris, qui a pressenti ces difficultés, a hésité à affirmer que la mort de Siger ait été la conséquence d'une action judiciaire. Après avoir écrit que « *a gran dolore* indique une exécution judiciaire plutôt qu'un meurtre », il ajoute un peu plus loin, qu' « il n'est pas même certain que son exécution ait été proprement juridique » [6]. Voici d'ailleurs la manière dont le savant écrivain nous représente la fin tragique de Siger de Brabant. « Martin IV n'est autre que ce Simon de Brion, cardinal et légat, qui,

[1] J. F. Boehmer, *Acta imperii selecta.* Innsbruck, 1870, t. II, pp. 665-66 ; P. Fredericq, *Corpus documentorum Inquisitionis Neerlandicae.* Gent, 1889, t. I, p. 77.

[2] Boehmer, *l. c.*, pp. 666-67 ; Fredericq, p. 79.

[3] *Monum. German. Hist. Leges,* II, pp. 242-43 ; Fredericq, *l. c.*, p. 70.

[4] Tanon, *Histoire des tribunaux de l'Inquisition*, p. 472 et suiv.

[5] E. Vacandard, *Arnaud de Brescia,* dans *Revue des questions historiques*, 1884, p. 52 et suiv.; A. Hausrath, *Arnold von Brescia.* Leipzig, 1891, p. 151 et suiv.

[6] *Romania,* t. X, pp. 460-61.

en 1275, avait mis fin à Paris au conflit entre les partisans d'Aubri et ceux de Siger, et qui avait menacé de punir impitoyablement les principaux auteurs des troubles. Il avait un caractère passionné, violent et impérieux : c'est lui qui déposa le roi d'Aragon pour donner son royaume à Philippe le Hardi, portant ainsi à l'excès, de l'aveu des plus zélés défenseurs de la politique romaine, la prétention des Papes à dominer l'ordre temporel et à disposer des couronnes même. N'est-il pas permis de croire que, retrouvant sous sa main l'homme hardi et remuant qui avait professé des maximes d'une indépendance inquiétante, qui avait tout au moins discuté des paradoxes suspects, qui avait agité l'Université de Paris par son enseignement et ses menées, qui avait attaqué les Dominicains, cette milice dévouée au Saint-Siège, il saisit l'occasion de réaliser ses anciennes menaces, et de supprimer un adversaire dangereux en le frappant, comme il avait dit, du glaive de la justice, de manière à terrifier ceux qui seraient tentés de l'imiter ? [1] Ce n'est là toutefois qu'une conjecture ; peut-être les archives du Vatican nous en fourniront-elles quelque jour la confirmation ou le démenti » [2].

Il serait hors de propos d'attacher plus d'importance à cette conjecture que ne lui en attribue son auteur lui-même. Nous ferons toutefois remarquer qu'elle est absolument improbable. Les considérations tirées du caractère de Martin IV ne portent pas, car il est à peu près incontestable que Siger de Brabant comparut en cour de Rome en 1277 ou 1278, en tous cas certainement avant le pontificat de Martin IV, élu le 22 février 1881. De plus, il est moralement impossible que Siger de Brabant ait été mis à mort en cour de Rome en dehors d'une action judiciaire, par ordre ou simplement par connivence d'un Pape. Dire que Martin IV a voulu « supprimer un adversaire dangereux », même si l'on ajoute « en le frappant du glaive de la justice », ce n'est là qu'une métaphore qui ne pourrait résoudre la difficulté historique : en dehors d'une exécution judiciaire, on ne peut frapper du glaive de la justice ; on frappe du glaive de l'arbitraire, c'est-à-dire de l'iniquité.

Enfin, l'identité de la fin de Siger de Brabant et de Boèce de Dacie, telle que nous la fait connaître Jean Peckham, vise, dans sa pensée, autre chose qu'une mort accidentelle pour Siger de Brabant.

Ces difficultés insolubles, on le voit, sont le résultat de l'affirmation qui leur a servi de point de départ, à savoir, que *morire a ghiado* signifie

[1] Voy. p. 209, n. 2.
[2] *La Poésie du Moyen Age*, pp. 177-78.

mourir par le glaive, et non, comme le veulent la plupart des romanistes, mourir misérablement. Nous verrons que Siger de Brabant n'est pas mort en effet par le glaive, mais en captivité ; et nous aurions pu, grâce à la connaissance des données que nous possédons présentement sur Siger, éviter cette digression, si l'autorité exceptionnelle qui s'attache aux jugements de l'éminent Administrateur du Collège de France, ne nous avait imposé le devoir d'examiner son opinion en détail [1].

Nous possédons des textes historiques qui nous permettent de résoudre sans hésitation le problème relatif aux dernières années de Siger de Brabant. Ils sont empruntés à une lettre de Jean Peckham du 10 novembre 1284, à la *Divine Comédie* de Dante, au *Fiore* de Durante, et au continuateur brabançon de la chronique de Martin le Polonais.

Tout d'abord, Siger de Brabant, sous le coup de la condamnation du 7 mars, et peut-être avant la citation de l'inquisiteur de France, le 23 octobre suivant, s'est rendu en cour de Rome pour se disculper et en appeler au Saint-Siège. C'est ce dont témoignent les divers textes que nous possédons et la suite que prit cette affaire.

Peckham nous dit en parlant de l'opinion de l'unité des formes : « Nous ne croyons pas que cette opinion tire son origine de personnes religieuses, mais bien de quelques séculiers, dont les deux principaux défenseurs, et peut-être inventeurs, ont fini misérablement leurs jours, dit-on, en pays transalpin, bien qu'ils ne fussent pas originaires de ces contrées » [2]. Nous avons vu déjà que les deux personnages visés étaient Siger de Brabant et Boèce de Dacie.

De son côté, Dante fait prononcer, par Thomas d'Aquin, un éloge de Siger, placé parmi les âmes illustres du Paradis. Thomas dit à Dante : « Celui-ci, que trouve ton regard en revenant vers moi, est la lumière d'un esprit qui, dans de graves pensers, trouva la mort lente à venir. C'est la

[1] Gaston Paris, après la publication de la première édition de cet ouvrage et la découverte du texte du chroniqueur brabançon, renonça à son point de vue : « Siger est mort par le glaive, mais non par une exécution judiciaire ». *Romania*, 1900, p. 110, n. 1. Nous verrons plus avant comment Siger est mort par le *glaive*. — Gaston Paris m'écrivait le 1er mars 1900, en parlant de son étude sur Siger : « Ce travail disparaîtra du recueil où il figure, si je le réimprime. » L'édition posthume qui a été faite de *La poésie au Moyen Age*, deuxième série, Paris, 1906, ayant maintenu l'étude sur *Siger de Brabant* dans son état primitif, j'ai cru devoir laisser subsister dans la réédition de mon ouvrage cette partie rectificative.

[2] Voy. p. 258.

lumière éternelle de Siger qui enseigna dans la rue de Fouarre et syllogisa d'importunes vérités »[1].

Enfin l'hypocrisie, personnifiée sous le nom de Faux-Semblant, fait cette déclaration dans le *Fiore :* Maître Siger ne fut guère heureux, je l'ai fait mourir misérablement, en cour de Rome, à Orvieto[2].

Ces trois textes s'éclairent et se complètent mutuellement. Mais les historiens qui avaient traité de Siger avant nous, n'ayant pas connu le premier, il n'était pas manifeste que le Siger de Dante fût le même que celui du *Fiore*, puisque, en aucun endroit, Siger n'est qualifié de son nom d'origine, et que les données intrinsèques ne sont pas notablement communes. Aussi quelques critiques avaient hésité à admettre l'identification[3]. Les doutes doivent cesser maintenant. De même que personne ne s'est refusé à voir dans le Siger de la *Divine Comédie*, Siger de Brabant, ainsi devons-nous reconnaître dans le Siger du *Fiore*, mort misérablement en cour de Rome, le Siger de Brabant de Jean Peckham, mort misérablement au delà des Alpes. D'ailleurs l'information nouvelle du chroniqueur brabançon, que Siger, ayant enseigné des erreurs contre la foi et ne pouvant plus se maintenir à Paris, s'était rendu en cour de Rome[4], ferait cesser tout doute s'il en existait encore.

La présence de Siger de Brabant et de Boèce de Dacie en Italie est incontestablement la conséquence des événements universitaires de 1277. Les maîtres incriminés appelèrent au Saint-Siège, si toutefois ce dernier n'intervint pas lui-même dès les débuts de l'affaire pour l'évoquer à son tribunal[5].

Les maîtres parisiens suspects ne pouvaient, malgré leur fuite, éviter de comparaître devant l'inquisiteur ou un tribunal ecclésiastique compétent. Peut-être même n'avaient-ils quitté Paris que pour se remettre à la justice pontificale, d'ordinaire plus paternelle et plus bénigne. La législation ecclésiastique en cette matière était fixée depuis longtemps. Les décrets de Lucius III au Concile de Vérone, en 1184 et 1185, avaient fourni une première base juridique[6], complétée par la constitution du IVme Concile

[1] *Paradiso*, canto X, v. 133-38. On trouvera le texte cité intégralement au chapitre suivant.

[2] Voy. p. 264.

[3] Voy. p. 264.

[4] Voy. p. 259, n. 3.

[5] Qu'on se rappelle que la condamnation du 7 mars avait été provoquée par l'intervention du Saint-Siège qui se proposait de prendre connaissance de cette affaire et de la juger. Voy. pp. 212-13.

[6] Qui vero inventi fuerint sola ecclesie suspicione notabiles, nisi ad arbitrium episcopi

de Latran en 1215 [1]. Quiconque était suspect d'hérésie, et Siger l'était par le fait de l'excommunication d'Étienne Tempier et de la citation de Simon du Val, quiconque était suspect d'hérésie était tenu de se purger de façon à faire paraître son innocence, dans la mesure où le requérait la gravité de la suspicion et la qualité de la personne. A défaut de cette justification, le suspect tombait sous le coup de l'excommunication ; il devait être évité, et au terme d'une année, il était condamné comme hérétique. Il y avait donc urgence pour Siger et ses collègues les plus compromis à se présenter devant l'autorité ecclésiastique pour purger la suspicion d'hérésie dont ils étaient atteints ; et c'est pour cela qu'il est de toute vraisemblance qu'ils durent comparaître à la curie romaine dans le courant de 1277, ou, au plus tard, au commencement de 1278 [2].

Il est donc tout à fait gratuit de voir dans la comparution et le jugement de Siger l'action des Dominicains, et à plus forte raison, un acte de vengeance de leur part. Gaston Paris se méprend quant, parlant des Dominicains et de Siger, il écrit : « Il est bien probable que ce fut leur inimitié qui le perdit » [3]. Il n'y avait aucune inimitié entre les Dominicains, comme tels, et Siger de Brabant. La prétendue intervention de Siger dans la lutte de Guillaume de Saint-Amour contre eux est une fiction, comme nous l'avons établi plus haut [4]. Le seul choc entre Siger et les Dominicains, fut la lutte doctrinale de 1270, qui mit aux prises Siger et Thomas d'Aquin et provoqua la réfutation d'Albert le Grand sur les quinze propositions discutées par les averroïstes parisiens [5]. En ce même temps, Siger avait assez témoigné de l'estime qu'il avait de ses adversaires en déclarant qu'Albert et Thomas étaient les deux plus hautes personnalités philoso-

juxta considerationem suspicionis qualitatemque persone propriam innocentiam congrua purgatione monstraverint, simili sententie subjacebunt. Fredericq, *Corpus Inquisitionis*, I, pp. 54, 57.

[1] Qui autem inventi fuerint sola suspicione notabiles, nisi juxta considerationes suspicionis qualitatemque personae propriam innocentiam congrua purgacione monstraverint, anathematis gladio feriantur et usque ad satisfactionem condignam ab omnibus evitentur ; ita quod si per annum in excommunicatione perstiterint, extunc velut haeretici condemnentur. Fredericq, *Corpus Inquisitionis*, I, p. 67. Ces statuts furent plusieurs fois renouvelés dans la suite ; tout d'abord le 25 juin 1231 par Grégoire IX. *L. c.*, p. 77. Voyez C. Henner, *Beiträge zur Organisation und Competenz der Päpstlichen Ketzergerichte.* Leipzig, 1890, p. 306, n. 2.

[2] C'est d'ailleurs ce que confirme le chroniqueur brabançon : Parisius subsistere non valens, Romanam curiam adiit. Supra, p. 259, n. 3.

[3] *La poésie du Moyen Age*, p. 177.

[4] Voy. p. 70 et suiv.

[5] Voy. p. 103 et suiv., p. 173 et suiv.

phiques du temps [1], pour que les Dominicains n'eussent aucun motif spécial de nourrir des antipathies contre lui. S'ils étaient opposés à Siger, c'était à raison des doctrines exorbitantes qu'il croyait pouvoir propager. N'importe quel homme d'église de sens rassis devait être dans le même état d'esprit à l'endroit des averroïstes, et les Dominicains ne quittèrent pas le terrain scientifique de la dispute. Ce fut, au contraire, le parti ennemi des Prêcheurs, dans l'Université de Paris, les maîtres séculiers, héritiers de l'esprit de Guillaume de Saint-Amour, c'est-à-dire de ses antipathies à l'égard des religieux [2] et de la philosophie d'Aristote [3], qui mirent en mouvement l'action judiciaire qui devait conduire Siger à sa ruine [4]. La tentative par laquelle ils essayèrent d'englober dans une commune réprobation les doctrines de Siger de Brabant et de Thomas d'Aquin était de nature à refroidir les Dominicains, et non à les animer, même à l'égard des averroïstes [5]. Quant à l'intervention de Simon du Val, elle n'eut rien de spontané ; elle fut la conséquence de la condamnation du 7 mars 1277, qui ne permettait pas à l'inquisiteur de se dérober aux obligations de sa charge [6].

On ne saurait tirer non plus, à ce sujet, aucune indication du *Fiore*, et c'est à tort qu'on a parlé de « l'application spéciale qui, dans le poème italien comme dans le poème français, est faite aux Dominicains de la personnification de Faux-Semblant » [7]. Ce nom allégorique dans la pensée du poète, n'est la personnification exclusive d'aucune classe sociale. Faux-Semblant a soin de nous dire qu'il s'est identifié à toutes les conditions de la vie humaine : « Une heure il est prêtre, une autre, moine, et tour à tour prince, chevalier, valet ou page ». Après avoir poursuivi son énumération, il ajoute que, « en un mot, il est de toutes les professions » [8]. Dans la suite des sonnets où Faux-Semblant nous expose ses théories, il est visible qu'il se donne, le plus souvent, pour un homme de religion, mais aucun Ordre ne semble spécialement visé. Les deux seuls endroits où nous rencontrons

[1] Voy. p. 47.
[2] Voy. p. 90 et suiv.
[3] Voy. p. 93 et suiv.
[4] Voy. p. 214 et suiv.
[5] Voy. p. 231 et suiv.
[6] Voy. p. 259 et suiv.
[7] *La poésie du Moyen Age*, p. 77.
[8]
Le vite d'esto mondo i' ò provate,
Ch' un' or divento prete, un' altra frate,
Or prinze, or cavaliere, or fante, or pagio.
. . . .
A brieve motti i' son d' ogni mestiere.
Il Fiore, p. 51.

des allusions précises, ne s'appliquent justement pas aux Dominicains, mais à d'autres religieux [1]. Quant au sonnet même où il est fait mention de Siger de Brabant, on ne peut identifier Faux-Semblant avec l'action des Dominicains. Ce fut l'action de l'évêque de Paris et des maîtres séculiers de la faculté de théologie qui conduisit Siger à sa perte [2], après l'avoir lui-même préparée par ses doctrines.

La cause qui amena Siger et Boèce de Dacie en cour de Rome fut incontestablement l'objet d'un procès en règle. La connaissance des actes ou tout au moins de la sentence de condamnation jetterait une lumière plus directe et plus abondante sur des événements que nous avons dû reconstituer dans cette étude d'après des données très fragmentaires et quelquefois confuses. Une de ces exhumations documentaires fréquentes et inattendues, comme il s'en produit de nos jours, viendra peut-être apporter un supplément d'information. Nous devons, pour le moment, nous contenter de mettre à profit les ressources que nous possédons en les éclairant de ce que nous connaissons des doctrines et des antécédents historiques de Siger de Brabant.

Siger dut comparaître soit à Rome, où résida d'ordinaire la curie pen-

[1] Au sonnet CXXVI (p. 64), le poète fait allusion à la poursuite des hérétiques exercée à Prato, Arezzo et Florence. Mais depuis 1254, l'inquisition était confiée aux seuls Franciscains dans les Etats de l'Eglise et la Toscane. Voyez p. 276, n. 2. — En deux autres endroits, il est fait allusion à l'histoire de *frate Alberto* (pp. 45, 66). Castets croit pouvoir rapprocher ce nom de celui du Général des Frères Mineurs (p. 149), Albert de Pise, qui gouverna l'Ordre de 1239 à 1240. *Analecta franciscana*, III, p. 233 et suiv. Ce rapprochement est sans fondement aucun. L'allusion du *Fiore* vise manifestement l'histoire de Fra Alberto da Imola, dont Boccace a fait le sujet d'une nouvelle scandaleuse. *Il Decamerone*, Giornata quarta, Novella II. Le fond de cette nouvelle, qui n'a vraisemblablement rien d'historique, circulait déjà et était connu de l'auteur du *Fiore*. Boccace indique l'Ordre auquel aurait appartenu le prétendu fra Alberto : il n'était pas Dominicain.

[2] Je ne puis que m'étonner de l'observation faite sur ce sujet, à l'occasion de la première édition de ce livre, par Gaston Paris : « Qui Jean de Meun et Durante ont-ils voulu surtout désigner par Faux-semblant ? Ils ne l'ont pas dit expressément, mais il est clair que leur satire porte surtout sur les ordres mendiants, et plus particulièrement sur les Dominicains. Le P. Mandonnet le conteste en vain (je reconnais d'ailleurs la justesse de ses critiques sur certaines conjectures un peu hasardées que j'ai émises à ce sujet) ». *Romania*, 1900, p. 112, n. 2. Je ferai observer que je n'ai pas parlé de Jean de Meun, puisque le Roman de la Rose n'a rien à faire en cette question. Je n'ai donc rien contesté à cet égard. Le texte de Durante dans le *Fiore* lui est propre. Or, dans le *Fiore*, il n'y a aucune allusion spéciale aux Dominicains, ainsi que je le démontre plus haut. Rien, dans la suite du procès de Siger, ne contredit d'ailleurs cette affirmation. Je ne le conteste donc pas en vain, puisque j'ai démontré mon affirmation, et que mon contradicteur n'a pas justifié la sienne.

dant les années 1278 et 1279, soit à Viterbe où elle se trouva pareillement du 20 juin au 18 octobre 1277 et du 13 septembre à la mi-novembre 1278 [1]. En tout cas, nous l'avons vu, Siger se rendit à la curie pendant l'année 1277, ou au plus tard, au début de 1278.

L'affaire de Siger pouvait être remise aux inquisiteurs locaux. L'inquisition, depuis 1254, avait été confiée aux Frères Mineurs dans les États de l'Église et la Toscane [2]. Mais il est plus probable que l'on constitua un tribunal spécial pour juger et examiner le cas [3]. Jean Peckham, qui fut lecteur de la curie en 1278 [4], fit peut-être partie de la commission. Il était à Paris, comme maître, au temps des polémiques averroïstes de 1270 et de la première condamnation [5]. Sa connaissance des événements pouvait être utile dans les circonstances où l'on se trouvait. On s'expliquerait aussi qu'il ait été spécialement renseigné sur le sort des averroïstes, ainsi qu'il ressort du texte que nous possédons de lui touchant Siger de Brabant et Boèce de Dacie.

L'accusation contre les inculpés porta naturellement sur l'hétérodoxie de leur enseignement universitaire, telle qu'elle nous est apparue déjà dans les écrits de Siger de Brabant. Les ouvrages des maîtres averroïstes durent fournir la base de l'accusation. Bien que d'ordre purement philosophique, les doctrines de Siger impliquaient directement de nombreuses hérésies, puisqu'elles allaient à la négation de quelques-unes des vérités les plus fondamentales du christianisme. Les maîtres parisiens ne manquèrent pas d'exciper qu'ils n'avaient cessé de faire profession explicite de la foi chrétienne et avaient fréquemment déclaré vouloir adhérer à l'enseignement ecclésiastique. Les juges n'acceptèrent sans doute pas le subterfuge, et les accusés furent déclarés hérétiques. Néanmoins Siger et ses compagnons n'eurent pas de peine, de leur côté, à confesser la foi de l'Église, puisqu'ils avaient constamment protesté de leur fidélité, mais leur abjuration dut s'effectuer dans une forme qui condamnait et leur théorie des rapports de la science et de la foi, et les erreurs mêmes de leur philosophie.

En tout cas, l'équivoque de leur situation était telle qu'on ne pouvait les traiter d'hérétiques formels. Revenant à résipiscence, ils n'étaient plus

[1] Voy. Potthast, aux années citées.

[2] Potthast, 15304, 15330, 15409, 15410. H. C. Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*. New-York, s. a. Vol. I, p. 301.

[3] On peut voir, comme exemple, ce qui se passa pour l'affaire de la condamnation de l'Evangile éternel. Denifle, *Archiv f. Litt.- und Kirchengesch.*, I, p. 88 et suiv.

[4] *Analecta franciscana*, III, p. 361.

[5] Voy. p. 99 et suiv.

passibles de la peine capitale [1]. La peine taxée par la législation inquisitoriale qui devait leur être appliquée était celle relative aux hérétiques dogmatisants qui se réconciliaient, à savoir, la détention perpétuelle. Nous trouvons cette indication même dans le directoire inquisitorial qui nous a conservé l'acte de citation de Siger de Brabant et de Bernier de Nivelles [2].

Que les événements relatifs à Siger de Brabant et à Boèce de Dacie se soient déroulés, depuis leur venue en Italie, de la façon que nous venons de voir, c'est ce qu'il est aisé de démontrer. Le seul fait que les deux clercs étaient engagés dans un procès, impliquait une marche régulière et presque mécanique dans les événements qui les concernaient. Mais ce que nous avons établi, en insistant surtout sur les antécédents de l'affaire et les exigences du droit, se vérifie pareillement par les données tirées des textes cités plus haut [3], et que nous allons, à cette fin, soumettre à un nouvel examen.

Tout d'abord, le continuateur brabançon de Martin de Troppau nous fournit la suite logique des événements qui conduisirent Siger de Brabant à la curie romaine. Siger a soutenu des opinions suspectes en matière de foi, et, sa situation devenant impossible à Paris, il s'est rendu en cour de Rome, où il est mort peu de temps après, assassiné par son clerc à moitié dément [4]. La première partie du texte couvre exactement ce que nous savons des idées hétérodoxes du maître parisien, de sa condamnation, le 7 mars 1277 ; de sa citation, le 23 novembre suivant, par l'inquisiteur de France qui le déclare en fuite et gravement suspect d'hérésie, et de son bannissement par le roi de France. Siger, dans de semblables conditions, ne pouvait se rendre à la curie que pour faire appel du tribunal de l'inquisiteur de France à celui du Saint-Siège. La gravité de son cas d'ailleurs

[1] Tanon, *Histoire des Tribunaux de l'Inquisition*, p. 480.

[2] Dubitatio oritur apud quosdam utrum relapsi in incredentiam et haeretici dogmatizantes, si postquam fuerint deprehensi, voluerint poenitere, relinqui debeant judicio saeculari. Et videtur nobis quod non, sed in quocumque casu tales ad intrusionem sint condemnandi. *Thesaurus Anecdot.*, t. V, col. 1798.

[3] C'est pour n'avoir pas tenu compte du lien de dépendance étroite qui existe entre les faits relatifs à la présence de Siger en Italie et ceux qui l'y avaient conduit, que Ch.-V. Langlois considère comme arbitraires mes jugements sur le procès de Siger et sa condamnation à la détention perpétuelle. Les textes relatifs à la fin de Siger doivent être interprétés en fonction de ce que nous savons de la carrière antécédente du philosophe parisien, de même que ces textes doivent s'entendre en fonction les uns des autres, ainsi que je l'ai fait. Langlois, *Siger de Brabant*, dans *Revue de Paris*, 1er sept. 1900, p. 71, et dans *Questions d'histoire et d'enseignement*. Paris, 1902, p. 66.

[4] Sygerus, natione Brabantinus, eo quod quasdam opiniones contra fidem tenuerat, Parisius subsistere non valens, Romanam curiam adiit ibique post parvum tempus a clerico suo quasi dementi perfossus periit. Voy. p. 259, n. 3.

était telle, et la procédure engagée contre lui si avancée, qu'il ne pouvait échapper à un procès en cour de Rome, comme gravement suspect d'hérésie; d'autant mieux que c'était le pape qui avait provoqué toute la suite de ces événements en ordonnant à l'évêque de Paris, le 18 janvier 1277, de faire une enquête sur l'enseignement suspect des maîtres averroïstes de l'Université. Imaginer donc que Siger soit venu à la curie sans y avoir été jugé, ne supporte pas même l'examen, quand on connaît quel cas était le sien, et quelles étaient les idées et les pratiques du temps en matière d'hérésie.

L'anonyme brabançon ne nous dit pas, il est vrai, que Siger a été jugé et condamné, son information est trop laconique pour cela. Mais non seulement il n'exclut pas cette conséquence, il l'implique plutôt par la nature de son information et la logique des faits; et peut-être n'a-t-il pas voulu insister sur un événement qui humiliait une gloire de son pays. On pourrait objecter aussi que l'accident qui amena la mort de Siger fut trop proche de son arrivée à la curie, pour que sa cause ait eu le temps d'être introduite et jugée. Mais des informations positives s'opposent à cette interprétation. Nous savons par le *Fiore*, nous le verrons bientôt, que Siger mourut à Orvieto, pendant que la cour pontificale y était en résidence, ce qui recule la mort de Siger au moins jusqu'en 1281, et fixe à trois ou quatre ans au moins le sens du peu de temps dont parle l'anonyme brabançon. D'autre part, Siger n'ayant vécu que quelques années à la curie, le problème de sa fin ne peut être lié qu'aux seuls événements qui l'y avaient conduit et que nous connaissons déjà.

Jean Peckham, pour combattre la théorie de l'unité des formes, rappelle que cette doctrine a été l'œuvre de maîtres qui n'étaient que de simples clercs et qui ont fini misérablement leurs jours en Italie, eux qui n'étaient pas originaires de ce pays [1]. En rappelant ainsi la triste destinée des deux principaux averroïstes parisiens, Peckham veut s'en faire une arme contre leur doctrine en rappelant que ce sont des gens suspects ainsi qu'en témoigne leur fin misérable. Cette fin ne peut être dite misérable que parce qu'elle avait quelque chose d'infamant pour eux, et cela ne peut s'entendre que d'une condamnation de leurs doctrines. Peckham d'ailleurs, en remémorant ce fait connu des contemporains, le signifiait clairement par une allusion aisée à comprendre, quand il disait qu'ils avaient fini leurs jours en Italie, eux qui n'étaient pas originaires de ce pays. Si Siger de Brabant et

[1] Nec eam [opinionem] credimus a religiosis personis, sed saecularibus quibusdam duxisse originem, cuius duo praecipui defensores vel forsitan inventores miserabiliter dicuntur conclusisse dies suos in partibus transalpinis, cum tamen non essent de illis partibus oriundi. Voy. p. 258.

Boèce de Dacie [1] sont restés au delà des Alpes après leur imputation d'hérésie et leur comparution en cour de Rome, c'est qu'ils y ont été retenus malgré eux, en d'autres termes, qu'ils y ont subi la prison comme peine de leur enseignement hétérodoxe. Peckham ne peut pas faire allusion ici à la mort accidentelle infligée à Siger par son clerc, il n'y avait là rien d'infamant pour lui, et la fin misérable signalée en commun pour Siger et Boèce ne peut viser qu'un fait qui les avait également discrédités.

Je ne raisonne donc pas, et je n'ai pas raisonné dans la première édition de ce livre, « comme s'il n'y avait qu'une manière de mourir misérablement », ainsi qu'on me l'a fait gratuitement dire. On peut mourir misérablement de beaucoup de façons. Mais des clercs suspects d'hérésie qui comparaissent en cour de Rome, et y font une fin misérable sans pouvoir revenir dans leur pays, cela limite étrangement la façon de mourir misérablement. D'ailleurs, je ne me suis pas occupé, à proprement parler, dans la première édition de cette étude, de la mort de Siger de Brabant, mais de sa fin, ou, comme le porte le titre même de ce chapitre, de ses dernières années, ce qui est tout autre chose. Ce que je crois avoir établi, et ce que je maintiens encore, c'est que Siger a été jugé et condamné à une réclusion perpétuelle.

D'ailleurs, sans vouloir tirer de là un argument, j'aurais pu observer que, dans la langue du temps, le mot *miserabiliter* s'applique assez couramment à la condition de gens incarcérés. Un contemporain des événements qui nous occupent, parlant de la fin de Hartmann, le frère de Rodolphe d'Habsbourg, écrit : *Frater comitis Rudolffi Longobardiam intravit ibique capitur et vitam suam in captivitate miserabiliter finivit* [2]. De son côté, le continuateur de Guillaume de Nangis, parlant d'un cas pareil à celui de Siger et relatif à Richard Fitzralph, archevêque d'Armagh, écrit à son tour : *Sed cum hic Armicanus coram papa in publico consistorio predicando deficeret in suis probacionibus, arestatus fuit auctoritate apostolica in curia, et ibidem tandem miserabiliter defunctus quasi incarceratus* [3]. Ce fut un cas semblable à celui de Siger, car, nous le verrons, Siger ne fut pas rigoureusement emprisonné, mais interné à la curie romaine.

[1] Il faut toujours entendre le cas de Boèce de Dacie sous la réserve que nous avons présentée plus haut, p. 230.

[2] *Mon. Ger. Hist. SS.*, XVII, p. 240.

[3] Cité par Hermann Korner, *Die Chronica novella*, éd. J. Schwalm, Göttingen, 1895, p. 272. Sur Fitzralph, *Dictionary of national biography.* London, XIX (1889), p. 194 et suiv. Le dossier des polémiques de l'archevêque d'Armagh contre les religieux mendiants se trouve dans les mss. Paris, Nation., lat., 3221, 3222, 15690 (fol. 107).

Si nous passons à Dante, nous le voyons placer dans la bouche de saint Thomas d'Aquin cet éloge de Siger: « Celui que rencontre ton regard, en revenant vers moi, est la lumière d'un esprit qui, en de graves pensers, trouva la mort lente à venir. C'est la lumière éternelle de Siger qui, enseignant dans la rue de Fouare, raisonna sur d'importunes vérités » [1]. Ainsi, deux traits dominent dans cette esquisse biographique : la fin du philosophe qui fut de telle nature que la mort lui paraissait lente à venir ; et son enseignement, à Paris, dans le quartier des arts, caractérisé par la malveillance qu'il s'attira. Bien que le poète, à raison de la forme synthétique de son information, n'exprime pas un ordre causal entre les doctrines soutenues par Siger à Paris et la condition dans laquelle il a fini ses jours, on le pressent. On ne s'expliquerait pas, sans cela, le choix de ces deux épisodes de la vie de Siger, et la caractéristique spéciale qu'il attribue à chacun d'eux. Mais lorsque l'on est en possession des données multiples déjà connues sur la vie et la fin de Siger, alors qu'on sait qu'il a été incarcéré, rien ne satisfait plus exactement à la donnée volontairement énigmatique de Dante : « Siger, en de graves pensers, trouva la mort lente à venir ».

Un tercet du *Fiore* apporte aussi sa contribution touchant la fin de Siger de Brabant. Faux-Semblant, c'est-à-dire l'Hypocrisie personnifiée, se glorifie que, si quelque grand lettré veut révéler son vice, lui, Faux-Semblant, avec la force dont il dispose, il abat son adversaire. Pour justifier son dire, il rapporte les cas de Siger et de Guillaume de Saint-Amour. « Maître Siger ne fut guère heureux, je l'ai fait mourir à glaive et grande douleur, en cour de Rome, à Orvieto » [2]. Dans la pensée de Durante, l'auteur du *Fiore*, il y a donc un lien causal entre la mort de Siger en cour de Rome

1 Questi, onde a me ritorna il tuo riguardo,
   È il lume d'uno spirto, che in pensieri
   Gravi a morir gli parve venir tardo.
Essa è la luce eterna di Sigieri,
   Che, leggendo nel vico degli strami,
   Sillogizzò invidiosi veri.
Paradiso, X, 133-138.

2 Ché sed e' vien alcun gran litterato
   Che voglia discovrir il mi' peccato,
   Co la forza ch' i' ò, i' sè 'l confondo.
Mastro Sighier non andò guari lieto ;
   A ghiado il fe' morire a gran dolore
   Nella corte di Roma, ad Orbivieto.
Mastro Guillelmo, il buon di Saint-Amore,
   Feci di Francia metter in divieto
   E sbandir del reame a gran romore.
Castets, *Il Fiore*, p. 47 ; Mazzatinti, *Inventario,* III, p. 660.

et les critiques par lesquelles il aurait antérieurement attaqué Faux-Semblant. La fin fâcheuse de Siger, de quelque façon qu'on l'entende, a le caractère d'un châtiment, d'autant plus qu'il l'a expié en cour de Rome. Siger a donc subi un jugement et une pénalité. Le parallélisme d'ailleurs que le *Fiore* met entre le cas de Siger et celui de Guillaume de Saint-Amour, est on ne peut plus significatif. Nous savons que les doctrines de ce dernier furent jugées en cour de Rome et condamnées, et lui-même banni hors du royaume de France.

En outre, le *Fiore* nous apprenant que Siger est mort à la curie, au temps où elle était à Orvieto, le fait ne peut être antérieur au 23 mars 1281. Or, depuis la condamnation des doctrines de Siger, le 7 mars 1277, il s'est écoulé quatre années ; et comme nous savons, par le chroniqueur brabançon, que Siger se rendit à la curie parce que sa situation était devenue impossible à Paris, il y était donc retenu au moins depuis trois années, ce qui ne peut s'entendre que d'un emprisonnement, puisque, d'après toutes les données déjà connues, il y subissait une peine, et que le *Fiore* lui-même le laisse suffisamment entendre.

Ainsi donc, la suite des événements relatifs à la carrière de Siger de Brabant, de même que les divers textes relatifs à sa fin à la curie romaine, concourent uniformément à établir que le philosophe averroïste a subi, comme conséquence de ses doctrines, une condamnation et la peine de la détention.

C'est le texte du *Fiore* qui a fourni, ainsi qu'on l'a vu plus haut [1], l'occasion de longues discussions à cause de l'expression relative à la mort de Siger : *A ghiado il fe' morire a gran dolore*, je l'ai fait mourir à glaive et grande douleur. La découverte du texte de la chronique brabantine a fixé les conditions dans lesquelles mourut Siger de Brabant : il fut assassiné par son clerc à moitié dément. Gaston Paris, qui avait soutenu que mourir *a ghiado* signifiait mourir par le glaive, y a vu la confirmation de son interprétation : « Si je me trompais, écrit-il, sur la façon dont Siger mourut « par le glaive », j'avais raison de maintenir que c'est bien par le glaive qu'il mourut » [2]. Les apparences superficielles semblent donner raison à l'éminent romaniste que fut Gaston Paris ; et je ne suis pas surpris que quelques personnes, qui ont exprimé une opinion en conséquence de cette nouvelle donnée, aient accepté le même point de vue. Je le crois néanmoins fort discutable et je vais en donner les raisons.

[1] Voy. p. 264.
[2] *Romania*, 1900, pp. 109-10.

Que Siger de Brabant soit mort accidentellement, assassiné par son clerc, il n'y a aucun motif de révoquer en doute cette information ; et personne, à ma connaissance, ne l'a encore fait, depuis que le renseignement de la chronique brabantine a été introduit dans cette question. Mais que le *Fiore*, par l'expression *a ghiado*, ait voulu désigner l'assassinat de Siger, c'est ce qui me paraît fort problématique. Il faut, en effet, ne pas tomber dans une confusion que n'ont pas évitée quelques personnes qui ont émis, promptement mais superficiellement, un avis sur ce sujet. Le *Fiore*, parlant de la fin lamentable à laquelle les ennemis de Siger l'on réduit, ne peut viser que la peine subie par le maître en cour de Rome. Or, cette pénalité, nous l'avons vu, c'était la détention. C'est donc cela, et cela seul que doit vouloir signifier le *Fiore ;* car il serait dérisoire qu'il apportât en preuve de l'hostilité des ennemis de Siger de Brabant son assassinat fortuit par son clerc devenu frénétique. La conséquence d'une semblable interprétation serait que l'auteur du *Fiore* était fort mal renseigné sur la fin de Siger de Brabant, puisqu'il a substitué à la peine que purgeait Siger à raison de sa doctrine, un fait purement accidentel et sans signification en l'occurrence.

Il en est tout autrement si l'on interprète mourir *a ghiado a gran dolore*, comme l'ont fait universellement les romanistes de profession, par mourir dans les souffrances ou dans les peines [1]. Dans ce cas, c'est bien l'emprisonnement de Siger qui est visé par le *Fiore* et non sa mort accidentelle, et l'incohérence ou l'inexactitude, qu'il faudrait attribuer sans cela à l'information du *Fiore*, disparaît naturellement.

L'argument devient encore plus urgent si l'on admet, ainsi que d'aucuns le veulent, que l'auteur du *Fiore* n'est autre que Dante lui-même. Dans l'hypothèse de Gaston Paris, le poète du *Fiore* indiquerait que Siger est mort par le glaive et dans de grandes souffrances, et dans la *Divine Comédie*, qu'en de graves pensers il trouvait la mort lente à venir. Mais ces deux données ne se couvrent aucunement. Gaston Paris lui-même en constate l'irréductibilité, malgré une interprétation arbitraire pour aider à la concordance : « On peut croire, dit-il, que Siger, atteint d'une blessure mortelle, n'y succomba cependant qu'après de longues souffrances. Mais si cela peut faire comprendre les expressions du *Fiore*, cela ne suffit pas à rendre compte de celles de la *Divine Comédie* » [2]. L'observation est exacte. Mais c'est aussi la constatation que l'interprétation proposée ne

[1] Voy. p. 265.
[2] *Romania*, *l. c.*, p. 111, n. 3.

résout pas le problème. Il en est tout autrement dès que le *Fiore* vise l'emprisonnement de Siger et non sa mort accidentelle : sa donnée coïncide très exactement alors avec celle de la *Divine Comédie.*

Quoi qu'il en soit, l'interprétation du *Fiore* n'a plus qu'un intérêt philologique, puisque l'information du chroniqueur brabançon a fixé la question relative à la mort du maître averroïste : elle a exclu une exécution judiciaire par le glaive, et y a substitué une mort accidentelle qui ne pouvait être déduite d'aucun fait, ni d'aucun principe. Si j'ai insisté sur ces interprétations de textes, c'est pour établir la parfaite cohérence de toute la documentation relative aux dernières années de Siger, et montrer que, malgré diverses critiques qui m'ont été adressées sur cette question, je ne dois, ni ne puis quitter la première position que j'avais prise.

Nous savons par la chronique brabantine que Siger, au cours de sa détention, fut assassiné par son clerc devenu dément : *Romanam curiam adiit ibique post parvum tempus a clerico suo quasi dementi perfossus fuit* [1]. Les critiques qui se sont occupés de ce texte n'en ont pas tiré, me semble-t-il, tout le contenu d'information qui s'y trouve.

Tout d'abord, il précise la forme de la pénalité subie par Siger de Brabant. Nous avons vu que le cas dans lequel l'enseignement hétérodoxe du maître parisien l'avait placé aboutissait à la réclusion perpétuelle, et toute la documentation relative à la fin de Siger confirme cette donnée. Mais une semblable peine pouvait être appliquée dans des modes assez divers, depuis l'incarcération étroite jusqu'au simple internement. C'est sous cette dernière forme, la plus bénigne, que Siger eut à purger sa condamnation. S'il en avait été autrement, le philosophe prisonnier n'aurait pas eu un clerc à son service. Cet usage était propre aux personnes ecclésiastiques de condition [2]; et les maîtres séculiers, aux universités, avaient un clerc familier, qui leur rendait les devoirs que comportait leur état [3]. Le clerc de

[1] Voy. p. 259, n. 3.

[2] Saint François d'Assise écrit dans son testament : Et quamvis sim simplex et infirmus, tamen semper volo habere clericum, qui mihi faciat officium, sicut in regula continetur. Boehmer H. *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, Tübingen u. Leipzig, 1904, p. 38. Dans un acte de donation du chapitre de St-Lazare aux Prêcheurs de Paris (1226), nous trouvons parmi les signataires : Hugone de Brueroliis, canonico Parisiensi, et en outre Nicholao, clerico dicti Hugonis. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 108. Thomas de Cantimpré, parlant d'un archidiacre allemand qui étudiait à Paris, écrit : Tandem cum repatriare deberet mandavit ei (à son neveu) per clericum suum, quod ad videndum eum sequenti die veniret. *Bonum universale,* lib. II, cap. XXVIII, n° 12.

[3] L'usage était déjà ancien. Lorsque l'on veut condamner quelques doctrines de Pierre Lombard au IIIe concile de Latran (1179), nous apprenons ceci : Quidam etiam

Siger avait pu venir avec son maître de Paris, ou lui être assigné par l'autorité de la curie. En tout état de cause, la présence de cette personne au service de Siger témoigne de l'indulgence avec laquelle la peine de la détention lui fut appliquée ; il ne peut guère, dans cette condition, s'agir d'autre chose que d'un internement.

C'est à ce même résultat qu'aboutit la constatation que Siger mourut à la curie quand celle-ci se trouvait à Orvieto. Elle n'y fut présente qu'à partir du 23 mars 1281. Depuis la comparution de Siger, elle avait successivement résidé deux fois à Viterbe et deux fois à Rome, pour se transporter ensuite à Orvieto. Si le condamné avait eu à subir une incarcération rigoureuse, il fût resté au lieu où l'atteignit sa condamnation ; et nous ne le trouverions pas à la curie quand celle-ci s'en vint à Orvieto, ainsi que le *Fiore* nous l'apprend. Siger fut donc interné : il dut ne pas quitter la ville où se trouvait la curie ; et il l'accompagna dans ses diverses pérégrinations. Son cas fut semblable à celui de Richard Fitzralph, que nous avons signalé plus haut. Ce double fait semble indiquer la pratique tenue par l'église romaine à l'égard des clercs de distinction, quand appelant à sa justice, ils encouraient une condamnation à la détention perpétuelle.

Les conditions dans lesquelles périt Siger de Brabant nous sont fournies par la Chronique brabantine. Il mourut assassiné par son clerc devenu presque fou : *a clerico suo quasi dementi perfossus periit.* L'information ne présente aucune obscurité. Nous devons cependant observer que, dans les circonstances où Siger trouva la mort, il n'y a aucune probabilité qu'il mourut par le glaive : Le mot *perfossus* s'applique à tout instrument tranchant. L'expression *a ghiado* fournie par le *Fiore* subit donc, à ce titre comme à ceux que nous avons déjà signalés, une limitation d'interprétation, qui exclut une signification toute matérielle de glaive. Les clercs, en effet, ne portaient pas d'armes. La législation ecclésiastique le leur interdisait. Un glaive pouvait encore moins se trouver entre les mains de Siger ou de son clerc à la curie, sous le régime de surveillance étroite qu'ils subissaient. Par contre, un couteau était aisément à la portée du compagnon de Siger. C'était d'ailleurs un usage courant au XIIIe siècle d'avoir un couteau suspendu à sa ceinture, et l'usage existait même chez les religieux men-

episcopus Adam Vallensis exivit cum illis dicens : Domne papa, ego et clericus et prepositus olim scolarum ejus [Lombardi] defendam sententias magistri. *Archiv f. Litt.- und Kirchengesch.*, I, 404. Il est aussi fait mention du clerc d'Amaury de Dinan : Dudo specialis clericus magistri Almerici sacerdotis. Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, ed. Strange, Coloniae, 1851, I, p. 305.

diants [1]. Le clerc de Siger, pris de frénésie, pouvait donc avoir à sa disposition l'instrument avec lequel il donna la mort à son maître.

Les historiens de Siger n'ont eu jadis aucun moyen précis de déterminer la date de sa mort. Gaston Paris, partant de ce fait que Siger avait fini ses jours à Orvieto et que la curie y était alors en résidence, a induit que le maître brabançon a dû y mourir en 1283 ou en 1284, pendant le séjour de Martin IV, à raison de l'ancienne inimitié de celui-ci contre Siger, puisqu'il n'était autre que l'ancien légat, Simon de Brion [2]. Mais l'hypothèse d'une exécution judiciaire de Siger ne se réalisant pas, rien n'indique que la mort du prisonnier tombe de préférence pendant ce séjour de la curie à Orvieto, plutôt qu'au cours de ceux qui l'ont suivi.

Aussi Baeumker a-t-il proposé une autre date. Observant, d'une part, que Martin IV était tout aux affaires politiques, au temps de son séjour à Orvieto, et, d'autre part, qu'il se manifesta une activité exceptionnelle dans la répression de l'hérésie sous le pontificat de Nicolas IV, il pense pouvoir placer la mort de Siger en 1290-1291, pendant le long séjour que la cour pontificale fit alors à Orvieto [3]. Mais cette manière de voir a le grave inconvénient de faire comparaître Siger en cour de Rome treize ou quatorze années après le délit commis par lui à Paris, ce qui n'a aucune vraisemblance et est maintenant contredit par le chroniqueur brabançon qui le fait quitter Paris pour se rendre à la cour romaine.

Le texte de Jean Peckham résout positivement la question. C'est dans une lettre du 10 novembre 1284 que l'archevêque de Cantorbéry écrit que Siger et Boèce ont fini misérablement leurs jours, dit-on, au delà des Alpes, *miserabiliter dicuntur conclusisse dies suos in partibus transalpinis* [4]. Il semble bien qu'à ce moment les deux maîtres soient morts. C'est du moins le sens immédiat du texte. On pourrait soutenir, à la rigueur, que Peckham considérait peut-être, comme ayant achevé leurs jours, des hommes dont la destinée était fixée par un emprisonnement à perpétuité ; mais ce serait vraisemblablement trop s'écarter de la signification directe des paroles que nous venons de citer, et la chronique brabantine nous apprend que Siger est mort peu de temps après son arrivée à la curie.

D'autre part, le *Fiore* nous informant que la curie résidait à Orvieto

[1] Du Cange, *Glossarium*, au mot *cultellus ;* Douais, *Acta capitulorum provincialium ord. fratr. præd.* Voy. l'index au mot *cultellus*, pp. 719, 801.

[2] *La Poésie du Moyen Age*, p. 177.

[3] *Die Impossibilia des Siger von Brabant*, pp. 87-89.

[4] Voy. p. 258.

quand Siger y mourut, la date de cette mort tombe entre le 23 mars 1281 et le 27 juin 1284. Martin IV, en effet, depuis sa consécration, résida à Orvieto pendant le laps de temps indiqué, sauf la seconde moitié de 1282 qu'il passa à Montefiascone, non loin d'ailleurs d'Orvieto [1]. Le peu de temps dont parle le chroniqueur brabançon tendrait à faire rapprocher la mort de Siger de l'année 1281 plutôt que de l'année 1284.

Tels sont, croyons-nous, les résultats autorisés fournis par une étude attentive des diverses données historiques, qui peuvent permettre de fixer le développement de la biographie de Siger de Brabant. Tout imparfaits qu'ils sont, ils nous laissent néanmoins saisir dans son ensemble la physionomie du célèbre maître averroïste : ils nous ont révélé la suite des principaux événements qui ont constitué son existence tourmentée, et la position précise qu'il occupa dans le mouvement intellectuel de son siècle.

[1] Potthast, aux années 1281-1284.

CHAPITRE XII.

SIGER DE BRABANT THOMAS D'AQUIN ET DANTE

Nous ne pouvons clore ces recherches sans dire quelques mots des difficultés que soulève l'interprétation du passage de la *Divine Comédie* relatif à Siger de Brabant.

On aura observé, au cours de cette étude, et plus spécialement au chapitre précédent, que la question de Siger de Brabant a été spécialement agitée par les romanistes et les dantophiles.

Dante, en effet, a accordé, dans son poème, une mention et une place qui sont tout à l'honneur de Siger de Brabant. Lorsque Béatrix et Alighieri pénètrent dans le quatrième ciel du Paradis, celui du soleil ou de la lumière, une couronne brillante de douze âmes illustres les entoure. Ce sont les grands théologiens philosophes [1] qui placent ainsi à leur centre Béatrix,

[1] C'est le titre, croyons-nous, que l'on doit donner à ce groupe de docteurs. Ils sont les plus proches du centre représenté par Béatrix. La couronne plus excentrique qui entoure la première, par conséquent plus éloignée de Béatrix et dont font partie Bonaventure, Anselme, Joachim de Flore, représente la lignée des théologiens mystiques et moralistes, ou augustiniens, tels que nous les avons définis au cours de cette étude. Voyez p. 28 et suiv. Dans leur ensemble, les deux groupes correspondent aux deux grandes directions historiques de la théologie. Le fait que Thomas présente ceux de sa couronne indique dans la pensée du poète qu'ils sont de la même lignée doctrinale que lui, et qu'il en est le premier. Pareillement Bonaventure, lorsqu'il nomme les esprits du cercle auquel il appartient. En outre, Dante plaçant la couronne de Thomas au centre de l'autre, c'est-à-dire plus près de Béatrix, témoigne que, dans sa pensée, l'école thomiste à laquelle il se montre

la personnification de la foi chrétienne. Un des esprits fait entendre sa voix et interroge Dante : « Veux-tu savoir, lui dit-il, de quelles plantes est fleurie cette guirlande qui vient amoureusement entourer la belle dame, à qui tu dois d'entrer au ciel ? » Thomas d'Aquin, car c'est lui qui parle, présente alors son maître, Albert de Cologne, placé à sa droite, et se nomme lui-même. Il invite Dante à suivre du regard les autres esprits de la bienheureuse phalange pendant que sa parole va les désigner et les décrire. Partant de la droite de Thomas, où se tient Albert, le regard de Dante rencontre, l'un après l'autre, les esprits étoilés du cercle sapiential : Gratien, Pierre Lombard, Salomon, Denys l'Aréopagite, Orose, Boèce, Isidore de Séville, Bède, Richard de Saint-Victor [1]. Arrivé au dernier fleuron de la couronne, vers la gauche de Thomas, le grand docteur dit à Dante : « Celui que trouve ton regard, en revenant vers moi, est la lumière d'un esprit à qui, dans ses graves pensers, la mort sembla lente à venir. C'est la lumière éternelle de Siger, le maître de la rue de Fouarre, qui syllogisa d'importunes vérités. »

Questi, onde a me ritorna il tuo riguardo,
È il lume d' uno spirto, che in pensieri
Gravi, a morir gli parve venir tardo.
Essa è la luce eterna di Sigieri
Che, leggendo nel vico degli strami,
Sillogizzò invidiosi veri [2].

lui-même si fidèle, était au premier rang. C'est aussi parce que Dante adhérait à la théorie thomiste de la supériorité de l'intelligence sur la volonté (voyez p. 56), qu'il a placé les théologiens dans le ciel du soleil ou de la lumière, et rapproché de Béatrix la couronne des théologiens philosophes dont le chef professait la prééminence de l'ordre intellectuel sur l'ordre volontaire. Sur la position respective prise, dans ce domaine, par Thomas d'Aquin et Duns Scot et, par suite, de leurs écoles, voyez : A. Vacant, *D'où vient que Duns Scot ne conçoit point la volonté comme saint Thomas d'Aquin ?* dans le *Compte rendu du quatrième Congrès scientifique international des Catholiques*, Sciences Philosophiques, Fribourg, 1898, pp. 631-44. — Tocco F. a repris ce thème dans son étude *Le correnti del pensiero filosofico nel secolo XIII*, dans *Arte, Scienza e Fede ai giorni di Dante*, Milano, 1901, p. 179 et suiv., sans rien ajouter à la question. Le Prof. Barzellotti, dans une conférence que je connais seulement par le compte rendu du *Giornale d'Italia* (20 mars 1905), semble soutenir, en opposition à ma théorie, celle de Tommaseo. Le cercle de saint Thomas serait celui des « diffonditori del vero per mezzo della scienza », et celui de saint Bonaventure celui des « diffonditori del vero per via della carità ». Au fond de tout cela il n'y a peut-être qu'une question de mots. Mais la façon qu'a Barzellotti de s'exprimer est inacceptable pour qui connaît la philosophie et la théologie du moyen âge. Dans aucune école on n'admet que l'on répande le vrai par la voie de la charité. Par la charité on communique le bien, comme par la science le vrai.

[1] *Paradiso*, canto X, 1-132.

[2] *Paradiso*, canto X, 133-138.

La place exceptionnelle assignée par Dante à Siger de Brabant devait éveiller l'attention des commentateurs de la *Divine Comédie.* Six vers entiers consacrés à célébrer le maître parisien, alors que de grandes illustrations sont à peine nommées ; le prince de la théologie, Thomas d'Aquin, prononçant son éloge et le montrant près de lui, à sa gauche, comme Albert le Grand à sa droite, cela était un signe non équivoque de l'estime du poète.

Les premiers commentateurs de Dante s'interrogèrent, comme ceux qui les suivirent, sur la personnalité mystérieuse de Siger. Mais il est visible que ni les uns ni les autres n'eurent de données sérieuses sur le maître parisien, en dehors de ce qu'ils pouvaient inférer des paroles mêmes du poème. Les anciens commentateurs n'ont pas cherché à interpréter l'allusion que Dante fait aux conditions dans lesquelles mourut Siger. Trouvant aussi ce personnage au milieu des théologiens, ils conclurent, comme Pietro di Dante, le fils même d'Alighieri, que Siger était un théologien. Mais c'est surtout l'expression *sillogizzò invidiosi veri* qui semble avoir attiré leur attention et donné naissance à deux hypothèses que nous devons signaler.

L'expression *syllogiser* et celle de *vérités envieuses*, ont éveillé chez les commentateurs de Dante l'idée d'une allusion au fait que Siger aurait interprété le traité des *Sophismes* d'Aristote, ou même aurait exposé des sophismes pour son propre compte. Or, pour les uns, il le fit si bien et avec un tel succès, qu'il s'attira l'envie, tandis que les autres voient dans les sophismes mêmes quelque chose qui, de sa nature, porte envie au vrai ou à la vérité. Les *invidiosi veri* sont donc, pour certains commentateurs, des vérités qui attirèrent sur Siger l'envie de ses émules, et pour d'autres, des erreurs qui sont envieuses de vouloir paraître vraies [1].

Ces interprétations ne sont pas fondées. Syllogiser, dans la pensée de Dante, n'implique pas qu'il veuille spécialement viser les livres d'Aristote qui traitent du syllogisme, c'est-à-dire les livres des *Analytiques* ou celui

[1] Consulter pour les différentes opinions des Commentateurs sur ce passage de Dante relatif à Siger : G. A. Scartazzini, *La Divina Commedia*, vol. III, *Il Paradiso*, Leipzig, 1882, p. 268-69 ; C. Cipolla, *Sigieri nella Divina Commedia,* dans *Giornale storico della letteratura italiana*, VIII (1886), p. 131 et suiv. ; Baeumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant*, p. 54 et suiv. Je cite, comme curiosité, l'opinion de J. Didiot : « Thomas d'Aquin est donc placé, dans le divin poème, entre ses deux maîtres, le bienheureux Albert le Grand et le savant professeur Siger de Brabant, dont l'éloge à la fois mystérieux et caractéristique m'a fait dès longtemps soupçonner qu'il avait quelque titre à se voir attribuer le livre de l'*Imitation de Jésus-Christ,* rempli « de vérités odieuses » aux voluptueux, et du saint « désir de la mort ». *Le docteur angélique S. Thomas d'Aquin*, s. l. Société de Saint-Augustin, 1894, p. 275.

des *Sophismes.* Syllogiser s'applique à la méthode générale usitée dans les écoles et dans laquelle le syllogisme tenait la première place. A ce point de vue, on peut dire qu'il n'y a pas un plus fréquent usage du syllogisme dans les exercices sophistiques de Siger, dans les *Impossibilia*, par exemple, que dans le reste de ses écrits. Pareillement, il est visible que pour Dante le mot *invidiosi veri* n'emporte pas un sens défavorable à Siger, mais à ses adversaires qui lui ont porté envie. Quant aux vérités syllogisées par Siger qui lui auraient fait des envieux, on peut affirmer, après ce que nous savons de ses doctrines, que ce ne sont pas ses exercices de sophistique comme tels, mais ses doctrines mêmes, celles surtout qui amenèrent la condamnation de 1277, qui lui attirèrent des antipathies. L'emploi de ce mot, d'ailleurs, en présence de ce que nous connaissons de Siger, ne semble pas indiquer chez le poète une information bien précise touchant l'enseignement de son héros, et nous aurons à revenir sur ce point tout à l'heure.

Ce qu'il importe de constater, c'est que, chez les premiers commentateurs de Dante, Siger est surtout considéré comme ayant spécialement manié la sophistique, ce qui pouvait provenir de la connaissance que l'on avait de certains ouvrages de sophistique composés par lui, soit les *Impossibilia*, soit d'autres [1].

C'est incontestablement cette idée d'un Siger sophiste qui fit aussi passer à son actif une légende déjà bien ancienne et à laquelle il était entièrement étranger. Elle est indiquée par Benvenuto da Imola qui cite le commencement du récit sans le poursuivre, vraisemblablement parce qu'il estimait qu'il était déjà assez connu [2]. Mais nous retrouvons la légende intégrale chez d'autres commentateurs. D'après elle, un sophiste, collègue de Siger, lui apparut après sa mort. Il brûlait, couvert de morceaux de parchemins sur lesquels étaient écrits les sophismes qu'il avait enseignés pendant sa vie. La vision ayant répandu une goutte de sa sueur dans la main de Siger, la main fut transpercée. Depuis ce moment, Siger renonça à la sophistique et se livra à l'étude de la théologie [3].

Renan a cru pouvoir rapprocher cette légende d'un récit de vision

[1] Voy. p. 123, n. 4.

[2] Ad quod sciendum quod iste ultimus spiritus [Siger] fuit quidam doctor modernus Parisiensis, qui diu legit Parisius in logicalibus, cui quidam discipulus praemortuus apparuit coopertus sophismatibus, etc. Benvenuti de Rambaldis de Imola, *Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam*, ed. G. Warren Vernon, cur J. P. Lacaita. T. V. Florentiae, 1887, p. 47 ; Baeumker, *Die Impossibilia*, p. 47. Le Clerc a publié la traduction du même récit d'après un ms. de la Bibliothèque nationale. *Histoire littéraire de la France*, t. XXI, p. 113.

[3] Iste ultimus fuit Sigerius, Doctor Parisiensis. Iste inter ceteras scientias fuit maxime

rapporté par le chroniqueur dominicain de Colmar sous ce titre : *De uisione uagabundi Sezer* [1]. « Sans doute, dit-il, le personnage qu'a en vue le chroniqueur de Colmar n'est pas le professeur même de la rue de Fouarre. Il est probable que les auteurs de la légende terrible de Siger de Brabant ne firent que profiter d'une homonymie ou d'une ressemblance de nom, pour attribuer au professeur une légende qui courait depuis longtemps sous un nom ressemblant au sien. La chronique de Colmar fournirait ainsi la forme la plus complète de la légende que Vincent de Beauvais et d'autres ont citée sans y mêler de nom propre, et que les commentateurs de Dante ont reportée sur Siger de Brabant » [2]. Ainsi la similitude de nom entre Siger de Brabant et le héros de la vision rapportée par le chroniqueur de Colmar aurait servi à faire attribuer au premier, non la légende du second, mais une autre légende sans nom rapportée par Vincent de Beauvais [3]. Mais pour que l'hypothèse eût quelque vraisemblance, il faudrait que la vision qu'on trouve chez le chroniqueur de Colmar eût au moins quelque analogie avec celle fournie par Vincent de Beauvais. Or, il n'en est rien. En outre, les élucubrations historiques du chroniqueur de Colmar n'existent que dans le seul manuscrit de Stuttgart [4], et n'ont vraisemblablement pas été à même d'être connues des commentateurs de Dante.

En réalité, la légende que quelques commentateurs de la *Divine Comédie* ont adaptée à Siger a une tout autre origine, et que personne,

logicus. Sophisticus quidam apparuit sibi post mortem, totus territus ; et manifestavit se, dicens : ego sum talis. Et ostendit qualiter flabat, quia erat oneratus brevibus ; et illa erant sophistica quibus utebatur in uita. Et ostendit sibi quam poenam dabant sibi ; quia cepit manum ejus, et posuit ad unum foramen unius breuis ; et exiuit sudor qui uisus est perforare non solum manum sed cor ipsius corporis. Tunc iste disposuit se ad non amplius studendum in sophisticalibus, sed in sacra theologia. *Divina Commedia*, éd. V. Promis et C. Negroni, vol. III, Turin, 1888, p. 138. Le commentaire cité est de Stefano Talice de Ricaldone. Le Clerc a édité un fragment italien qu'il regarde comme dépendant du commentaire de Benvenuto da Imola qui contient le même fond légendaire que la citation précédente, sauf que Siger est dit païen et se fait baptiser à la suite de la vision. *Histoire littéraire de la France*, XXI, p. 114, n 1.

[1] *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, t. XVII, p. 253. Dans l'édition et la traduction de Ch. Gérard et J. Liblin, *Les Annales et la Chronique des Dominicains de Colmar*, Colmar, 1854, p. 298. D'aucuns pensent que le Sezer du chroniqueur de Colmar n'est autre que le minnesänger Dietmar der Setzer. *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. 34. Leipzig, 1892, p. 48 et suiv.

[2] *Histoire littéraire de la France*, t. XXV, p. 652.

[3] *Speculum Historiale*, lib. XXV, cap. LXXXIX. Le passage est traduit dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXI, p. 113.

[4] Hanauer, *Les Annales et la Chronique des Dominicains de Colmar. Etudes critiques*. Strasbourg, 1862, p. 8 et suiv. ; H. Pabst, *Annalen und Kronik von Kolmar*, Leipzig, 1897, 3e édit., p. VII.

à notre connaissance, n'a encore remarquée, bien que ce récit se retrouve un peu partout dès la fin du XII[e] siècle. C'est maître Serlon de Wilton qui en est le héros, un poète et sophiste devenu moine [1]. Le narrateur le plus ancien de la légende est l'auteur cistercien du *Liber narrationum de diversis visionibus et miraculis.* De là elle est passée chez de nombreux auteurs [2]. Elle paraît tout d'abord chez le cistercien Eudes de Shirton, qui la rapporte dans un de ses sermons [3]. Elle a été reproduite avec des variantes qui n'en altèrent pas le fond, par Jacques de Vitry, Etienne de Bourbon, Robert de Sorbon, Jacques de Voragine, Jean d'Aunay, Jacques de Paradis et divers sermonnaires anonymes [4].

Les commentateurs de Dante ont, selon toute apparence, porté la légende de Serlon au compte de Siger, parce que Serlon étant un sophiste célèbre et suspect ainsi que Siger de Brabant, on pouvait expliquer par la même histoire comment le maître brabançon avait finalement trouvé place parmi les grands théologiens du Paradis dont Thomas d'Aquin fait l'éloge. C'est donc en somme le problème de la présence de Siger dans le lieu que lui assigne Dante, que quelques commentateurs anciens ont voulu tenter de résoudre.

Mais, en ce point comme en plusieurs autres, leurs estimations ont été peu heureuses. Contrairement à ce qu'ont affirmé divers commentateurs, Siger n'a pas été théologien, mais philosophe ; il n'était pas un infidèle,

[1] Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins*, I, p. 303 et suiv. ; V, p. 205 et suiv.

[2] M. Schwob, *La légende de Serlon de Wilton, Abbé de l'Aumône*, Paris, 1899. Cet auteur a très bien mis au clair l'origine de la légende de Serlon. Ce dernier devint abbé de l'Aumône, une abbaye cistercienne sise entre Chartres et Blois, en 1171 et était déjà mort en 1184.

[3] Magister Serlo cuidam socio suo aegroto pepigit quod post mortem ejus statum suum sibi nunciaret. Unde, aliquot diebus post mortem, apparuit ei cum capa de pergameno, intus et extra sophismatibus plena descripta. Qui requisitus a magistro quis esset, ait : « Sum ille qui promisi ut venirem ». Requisitus vero qualiter se haberet dixit se capam portare pro gloria quam in disputatione sophismatum habuit, quae turre plus ponderat, et igne graviter torqueri purgatorii. Magister vero, poenam parvipendens, illum ignem facilem judicavit ; et dixit ei mortuus quod manum extenderet ut facilem poenam sentiret ; et mortuus unicam guttam dimisit, quae statim manum magistri perforavit ; et ait discipulus : « Talis sum totus ». Magister vero perterritus statim saeculum dimisit, et, intrans claustrum, statim hos versus composuit :

Linquo coax ranis, cra corvis vanaque vanis,
Ad logicam pergo quae mortis non timet ergo.

Bibl. Nat. Paris. lat. 2593, fol. 109. Edité par Hauréau. Voyez note suiv.

[4] Hauréau, *Mémoire sur les récits d'apparitions dans les sermons du moyen âge*, dans *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* t. XXVIII, 2[e] partie, p. 242 et suiv.

mais un chrétien ; ce n'est pas l'usage de la sophistique, mais son enseignement averroïste qui lui a suscité des ennemis ; enfin, la légende de Serlon, qu'on a démarquée pour l'en revêtir, ne lui appartient pas. Les difficultés d'interprétation du passage de la *Comédie* qui lui est relatif, restent donc tout entières et n'ont pas été élucidées par les anciens commentateurs.

La critique contemporaine a repris à nouveau le problème soulevé par la présence de Siger dans le paradis dantesque. Au fur et à mesure que la personnalité du maître parisien devenait mieux connue, on trouvait plus énigmatique encore la préoccupation qui avait pu inspirer Dante dans un pareil choix. Ce que nous connaissons maintenant des doctrines et de la biographie de Siger n'est pas fait pour diminuer, semble-t-il, les incertitudes antérieures, mais bien les accroître. Nous devons donc, pour clore ce travail, essayer de déterminer dans quelle situation se trouve présentement le problème que pose la présence de Siger de Brabant dans le Paradis de Dante.

Diverses hypothèses ont été proposées pour expliquer l'attitude de l'auteur de la *Divine Comédie* à l'égard de Siger de Brabant.

Le Clerc pense que Dante avait dû entendre Siger professer à Paris. Dès lors, on s'expliquerait l'honneur que le poète aurait décerné à son maître [1]. La conséquence de cette affirmation était la venue de Dante à Paris, avant la fin du XIIIe siècle, alors que les tenants d'un voyage d'Alighieri à Paris ne le plaçaient que beaucoup plus tard [2]. Renan a accepté le point de vue de Le Clerc quand il parle de « Siger, qui *syllogisa d'importunes vérités*, et que Dante, par reconnaissance sans doute pour les leçons qu'il avait reçues de lui, place dans le Paradis à côté d'Albert et de saint Thomas » [3].

On s'est généralement montré sceptique à l'égard de semblables rapports entre Dante et Siger. Ils doivent maintenant être entièrement abandonnés ainsi que la possibilité d'un voyage fondée sur cette supposition. Nous savons que Siger avait pris la fuite de Paris, en 1277, à la suite de sa condamnation [4], et qu'il ne devait plus y reparaître. Or, en 1277, Dante était encore enfant, et il n'avait pas dix-huit ans quand Siger était déjà mort. Les renseignements que le poète possède sur Siger, lui sont

[1] *Histoire littéraire de la France*, t XXI, pp. 125, 127.

[2] Cipolla, *Sigieri nella Divina Commedia*, *Giornale storico*, t. VIII, p. 61 et suiv. ; Baeumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant*, p. 51 et suiv.

[3] *Averroès et l'Averroïsme*, pp. 271-72.

[4] Voy. p. 254.

venus de l'Italie même où le célèbre maître avait fini ses jours, non loin de Florence.

Gaston Paris, partant de l'hypothèse que les Dominicains n'auraient pas été étrangers à la ruine de Siger de Brabant, a vu un acte de réhabilitation dans la présence du maître au Paradis, et une amère ironie dans le choix de Thomas d'Aquin pour faire son éloge. Dante, pense-t-il, « dut savoir que Siger avait été l'ennemi des Dominicains, et c'est sans doute précisément pour cela qu'il l'a fait glorifier par saint Thomas : il y a dans cette réhabilitation une sorte d'ironie terrible bien conforme au génie du poète. Il se plaît, dans toute cette admirable partie de la troisième *cantica* qui est consacrée aux Ordres de saint François et de saint Dominique, à les faire condamner par leurs propres maîtres, et à opposer leurs vices, leur ambition, leur convoitise, leur esprit de domination, aux vertus de leurs fondateurs et des plus glorieux de leurs premiers membres. Avec quel dépit les Dominicains contemporains de Dante, parmi lesquels se trouvaient sans doute quelques-uns de ceux qui avaient fait périr Siger, durent-ils lire les vers où saint Thomas proclamait la sainteté du maître parisien, et, disant qu'il avait trouvé la mort lente à venir, rappelait comme des titres de gloire ces vérités importunes qui avaient causé sa perte ! C'est ce dépit dont Dante jouissait par avance en écrivant ces vers vengeurs, et en osant les mettre dans la bouche de celui que les Dominicains vénéraient entre tous et qu'ils allaient faire canoniser » [1].

Tout cet ordre de considérations a été certainement étranger à l'esprit de Dante. D'abord, leur base même est fictive. Nous savons, sans ombre de doute, que les malheurs de Siger furent la conséquence de la condamnation du 7 mars 1277, dont les Dominicains furent non les artisans, mais eux-mêmes les victimes. Il n'y a donc pas d'*ironie terrible* à faire louer Siger par Thomas d'Aquin parce que les Dominicains auraient été la cause des malheurs de Siger. C'est d'ailleurs se méprendre sur le caractère et l'esprit de Dante, que de lui attribuer pareils sentiments à l'égard des Prêcheurs. Ses paroles protestent très haut contre une semblable interprétation ; et il faut lire le court passage de critique touchant l'Ordre de Saint-Dominique, avec les préoccupations de justifier une thèse, pour se croire autorisé à parler de vices, d'ambition, de convoitise, d'esprit de domination. Il n'y a ni un mot, ni même une allusion lointaine à cela chez Dante. Ce que nous trouvons d'abord dans le poème, et ce que tout le monde y a vu, c'est l'éloge splendide que Dante fait de l'Ordre des Prêcheurs. Le poète, si

[1] *La Poésie du Moyen Age*, pp. 179-180.

parcimonieux de paroles et de louanges, même pour les plus hautes personnalités, consacre près de quatre-vingts vers à un éloge magistral de saint Dominique [1]. Il fait de Thomas d'Aquin l'incarnation de la science théologique, l'astre de première grandeur de la plus sublime constellation théologique, et place Albert le Grand à sa droite [2]. Si c'est là l'attitude d'un ennemi des Dominicains, la *Divine Comédie* devient incompréhensible, même dans ce qu'elle a de plus élémentaire. Et qu'on ne croie pas que Dante limite son éloge à ces grandes personnalités : Dominique, Thomas d'Aquin, Albert de Cologne ; non, il l'étend à l'Ordre entier, dont ces individualités sont d'ailleurs la personnification. Cela résulte non d'interprétations subtiles et de déductions artificielles, mais des paroles mêmes de Dante. Pour lui, l'Ordre des Prêcheurs est « le troupeau saint, *la santa greggia*, que conduit Dominique » [3]; les formes multiples de son activité sont « les nombreux ruisseaux qui arrosent le jardin de la catholicité pour en rendre les arbres plus vigoureux » [4]. Ce sont là des jugements qui révèlent, chez Dante, autre chose qu'un adversaire et un détracteur.

Il est vrai que Dante a mis dans la bouche même de Thomas d'Aquin un mot de critique pour les siens, et nous devons l'examiner pour réfuter l'usage abusif qu'on serait tenté d'en faire. Nous fournirons par la même occasion les éclaircissements nécessaires à l'intelligence de quelques vers du poème que les commentateurs ont eu peine à entendre.

Au début de son discours, Thomas d'Aquin fait cette déclaration : « Je fus l'un des agneaux du saint troupeau que Dominique mène sur le chemin, où bien on s'engraisse, si l'on ne devient vain » [5].

Le poète, qui se rend compte de l'obscurité voulue de l'allusion, se la fait interpréter plus tard par Thomas d'Aquin. « Tu as un doute, dit Thomas à Dante, et tu veux que je t'explique, en une formule si claire et si

[1] *Paradiso*, canto XII, 31-108.
[2] Voy. p. 288.
[3] *Paradiso*, canto X, 94.
[4] Di lui [Domenico] si fecer poi diversi rivi,
Onde l'orto cattolico si riga,
Si che i suoi arbuscelli stan più vivi.
Paradiso, canto XII, 103-105.

On ne doit pas entendre par *diversi rivi*, les trois Ordres religieux dominicains, ce qui ne correspond ni à l'idée de Dante, ni à l'histoire, mais bien les formes d'activité propres à l'Ordre : la prédication, l'enseignement scolaire, les missions lointaines, le ministère épiscopal d'un grand nombre de ses membres, le ministère inquisitorial, etc.

[5] Io fui degli agni della santa greggia,
Che Domenico mena per camino,
U' ben s'impingua se non si vaneggia.
Paradiso, canto X, 94.

expresse que tu puisses bien l'entendre, mon dire de tout à l'heure : *que là bien on s'engraisse* » [1]. Après avoir prononcé l'éloge de François d'Assise, Thomas donne enfin l'explication du doute : « Le troupeau de Dominique, dit-il, est si avide de nourriture nouvelle qu'on ne peut l'empêcher de se répandre dans toutes sortes de pâturages. Mais plus ses brebis s'écartent de lui et s'en vont vagabondes, plus elles reviennent au bercail vides de lait. Il en est bien d'entre elles qui craignent le danger et se serrent près du pasteur. Mais elles sont si peu qu'il ne faut guère de drap pour leur faire des chapes. Maintenant, si mes paroles ne sont pas de simples flocons, si ton oreille a été attentive, si tu te rappelles ce que je t'ai dit, ton désir est sur ce point satisfait, car tu connais quel tronc perd son écorce, tu vois l'homme à la courroie qui se perd en de stériles disputes. C'est pourquoi j'ai dit : là bien on s'engraisse si l'on ne devient vain » [2].

La fin de ce morceau a été la croix des commentateurs qui n'ont pas saisi le sens littéral de deux vers, faute d'avoir entendu le sens précis de la critique que Dante met dans la bouche de Thomas d'Aquin. Ce que le grand docteur reproche à son Ordre dont la vocation est toute doctrinale [3],

[1] Tu dubbi, ed hai voler che si ricerna
In sì aperta e sì distesa lingua
Lo dicer mio, che al tuo sentir si sterna,
Ove dinanzi dissi : *U' ben s'impingua.*
Paradiso, canto XI, 22.

[2] Ma il suo peculio di nuova vivanda
È fatto ghiotto sì, ch' esser non puote
Che per diversi salti non si spanda ;
E quanto le sue pecore remote
E vagabonde più da esso vanno,
Più tornano all' ovil di latte vôte.
Ben son di quelle che temono il danno,
E stringonsi al pastor ; ma son sì poche,
Che le cappe fornisce poco panno.
Or, se le mie parole non son fioche,
Se la tua audïenza è stata attenta,
Se ciò ch' ho detto alla mente rivoche,
In parte fia la tua voglia contenta,
Perchè vedrai la pianta onde si scheggia,
E vedrai il correggiér che argomenta :
U' ben s' impingua se non si vaneggia.
Paradiso, canto XI, 124-139.

[3] C'est ce que le poète a clairement indiqué en disant de saint Dominique :
L'altro per sapienza in terra fue
Di cherubica luce uno splendore.
Paradiso, canto XI, 38.
Le chérubin est en effet la personnification de la science. Cherubin interpretatur

c'est que beaucoup y sont avides de nourriture nouvelle, c'est-à-dire de connaissances et d'études profanes. Au lieu de se serrer autour de Dominique, de se tenir à l'étude de l'Ecriture et à la piété, ils sont vagabonds dans les pâturages de la philosophie et des sciences séculières. C'est pourquoi Thomas donne finalement le mot de l'énigme dans deux vers demeurés d'ordinaire incompris. Quand il dit à Dante qu'il peut voir maintenant « la plante qui devient des copeaux », il désigne ceux des Prêcheurs qui se détachent du véritable esprit doctrinal de l'Ordre : métaphore qui rappelle soit l'arbre qu'on ébranche, soit le tronc duquel se détachent l'écorce et des éclats, ou la pile de bois que la hache réduit en copeaux [1]. Le vers qui suit forme parallélisme avec le précédent et en particularise le sens. Tu verras, dit Thomas, que mes paroles veulent désigner « le porte-courroie qui argumente », c'est-à-dire le Dominicain, caractérisé par sa ceinture de cuir [2], lequel a par trop le goût de la dispute et de l'argumentation à outrance. Thomas conclut alors en répétant littéralement le vers dont tout ce morceau a été le commentaire : « Là bien on s'engraisse si l'on ne devient vain », c'est-à-dire, dans l'Ordre de Dominique, bien l'on s'en-

plenitudo scientiae... et sic patet quod Cherubin denominetur a scientia. *Summa Theologica*, P. I, q. LXIII, a. 7 ; q. CVIII, a. 5. C'est encore la même idée que traduit Dante quand il dit de Dominique :

Poi con dottrina e con volere insieme
Con l'offizio apostolico si mosse.
Paradiso, canto XII, 97.

Les Souverains Pontifes qui avaient, par leur autorité, fixé et affermi la vocation de l'Ordre des Prêcheurs, n'ont cessé d'insister sur sa mission doctrinale. Dans les lettres mêmes de fondation, 22 décembre 1216, Honorius III disait à Dominique : Fratres Ordinis tui futuros pugiles fidei et vera mundi lumina. Potthast, 5402. Nous pouvons aussi citer, à titre d'exemple, quelques lignes des lettres d'Alexandre IV du 23 mai 1257, adressées à l'Eglise universelle, et qui sont des plus significatives : Hic est Ordo sacer Praedicatorum, honestate floridus, praeclarus scientia... inter alia plantaria Dominica... sapientiae dono... merito dignoscitur specialiter insignitus. Hujus sacri, clari, conspicui et approbati Ordinis Fratres Sacrarum Scripturarum studio instanter incumbunt... atque Evangelicae praedicationi ardenter insistentes, lumen divinae doctrinae ubique per orbem diffundunt. Hi sunt viri doctrina clarissimi... Hi sunt viri probati et plene in lege Domini eruditi, Fratres videlicet dicti Ordinis, efficaces quidem in opere, ac in praedicatione potentes, quorum labia gratia caelestis edocuit, ad propinandam salubrem doctrinam aliis et exponendum commodum animarum ; unde, ubique per mundum, ipsorum ora intonant velut tubae, ac in omnem terram exit sonus praedicationis eorum, et usque ad fines orbis sua salutifera verba sonant. Hi sunt viri praeclari, conspicua religione fulgentes, qui tanquam lucentia sidera in Ecclesiae firmamento, suis splendidis documentis insinuant mortalibus viam vitae... Potthast, 16847.

[1] Le verbe *scheggiar* employé par Dante correspond au substantif français *esquille*, du latin *schidiae* et du grec σχίζα = copeau.

[2] Le mot *correggiér* n'est que le latin *corrigerus* = *corrigiam gerens* ; de même que

graisse de la saine doctrine, ou de la science sacrée, si l'on ne devient vain par l'étude immodérée des sciences profanes qui sont, sinon vaines en soi, du moins engendrent la vanité.

Deux anciens commentateurs de la *Divine Comédie* qui se suivent d'ordinaire de très près, Pietro di Dante, le fils même d'Alighieri, et le Postillateur anonyme du Mont-Cassin, ont bien saisi le sens général du morceau. Ils reconnaissent que le grief de Thomas d'Aquin contre un grand nombre de ses frères, c'est qu'ils se livrent trop avidement à l'étude des sciences profanes et qu'ils s'enorgueillissent de leur supériorité intellectuelle [1].

Ce sont là effectivement les accusations que les adversaires des Dominicains faisaient couramment entendre pendant le XIIIe siècle. Nous les avons déjà mentionnées au cours de cette étude. Les théologiens augustiniens s'effrayaient de l'invasion de la science profane, et les milieux piétistes s'alarmaient d'une révolution intellectuelle dont ils n'avaient pas le sens. En présence d'une opposition obstinée et peu éclairée, les Dominicains, conscients de leur supériorité, perdirent sans doute plus d'une fois patience et le prirent sur un ton qui pouvait paraître de l'arrogance : on ne manqua pas de le leur reprocher [2].

Dante n'est ici que l'écho de ce qui se dit autour de lui, spécialement dans les milieux dévots laïques, dont il reflète plus d'une fois les jugements, les sympathies et les antipathies. En cela, il ne se montre ni très indépendant, ni très judicieux. C'est ce qui le conduit, à son insu, à des points de vue incohérents. Il y a contradiction en effet à choisir Thomas d'Aquin, que Dante considère comme l'idéal de la juste et de la saine

le mot cordelier vient de *cordigerus* = *cordam gerens.* Déjà vers le milieu du XIIIe siècle, les personnes dévotes à l'Ordre des Frères Prêcheurs en portaient la ceinture comme signe distinctif de leur affiliation. Rutebeuf en fait ainsi mention dans *Li Diz des Règles :*

Or i a unes simples fames...
Qu'à ces saintes gens (les Dominicains) vont entor,...
Et riche fame est mal baillie
Qui n'est de tel corroie çainte.

Œuvres complètes de Rutebeuf, trouvère du XIIIe siècle, éd. A. Jubinal, Paris, 1874, t. I, p. 231.

[1] Fratres Praedicatores, qui in scientia praecedunt communiter alios Fratres plerumque superbia laeduntur. Pietro di Dante, dans Scartazzini, *Paradiso*, p. 298. — Nam libenter [Praedicatores] student in libris gentilium, quod per ejus [S. Dominici] regulam prohibetur... Quod si dicti fratres eam [regulam] sequantur et in theologicis libris alentur impinguentur, secus si in diversis aliis scientiis, ut appareant et vana gloriose se confundant. Scartazzini, *l. c.*, pp. 298, 300.

[2] Voy. p. 34 et suiv. ; pp. 95-98, notes ; p. 243, n. 2 ; voy. aussi la seconde et troisième note suivante.

théologie [1], pour blâmer un résultat qui était son œuvre personnelle. C'étaient Thomas d'Aquin et Albert le Grand qui avaient, plus qu'aucun autre, créé le mouvement scientifique dans l'Ordre dominicain et avaient poussé les Prêcheurs vers l'étude des sciences profanes. La preuve en est que les contemporains d'Albert et de Thomas leur avaient fait le même reproche que Dante adresse aux Dominicains de son temps [2], témoignage non équivoque que le regard de Dante discernait très imparfaitement la

[1] Cela ressort avec évidence du rôle que Dante fait jouer à Thomas d'Aquin dans la *Divine Comédie* et de la fidélité qu'il voue à ses doctrines. G. M. Cornoldi, *La filosofia scolastica di San Tommaso e di Dante*, VIIa edizione, Roma, 1889. Dante indique d'ailleurs clairement sa pensée quand, après avoir fait longtemps parler Thomas, Béatrix prend la parole, et que le poète déclare qu'il y a une similitude de langage entre Thomas et Béatrix, c'est-à-dire, entre la théologie du grand docteur et la foi chrétienne elle-même, si bien qn'on distingue à peine la voix de l'un de la voix de l'autre :

Nella mia mente fe' subito caso
    Questo ch' io dico, sì come si tacque
    La gloriosa vita di Tommaso,
Per la similitudine che nacque
    Del suo parlare di quel di Beatrice,
    A cui sì cominciar, dopo lui piacque.

Paradiso, canto XIV, 4-9.

[2] Voyez plusieurs passages au premier renvoi de l'avant-dernière note. Jean Peckham s'exprime avec la dernière violence contre la direction de l'école thomiste dès 1284-1285 : Scientes pro certo, quod claustrales [Praedicatores], qui spreta sanctorum sapientia, philosophorum ventosis traditionibus, quas in seculo non didicerant, curiosius immorantur, tanquam ponentes in tenebris lucem suam, divino judicio, utique justissimo, a principe hujus saeculi merito excaecantur, et caeci caecos in foveam praecipitant vanitatis. — Cumque doctrina alterius eorumdem [Ordinum, sc. Praedicatorum], abjectis et ex parte vilipensis sanctorum sententiis, philosophicis dogmatibus quasi totaliter innitatur, ut plena sit idolis domus Dei et languore. Peckham, *Registrum Epistolarum*, pp. 842, 895 ; Ehrle, *l. c.*, pp. 176, 181. Voy. aussi les paroles de J. P. Olivi, p. 96, au pied de la page.

Au temps de Dante, le célèbre médecin Arnaud de Villeneuve dont on connaît les sympathies pour les spirituels et les idées bizarres sur l'eschatologie, écrit dans son *Informatio beguinorum*, un ouvrage que l'Eglise condamna : Li religiosi ha [il diavolo] inghanati et disviati per speciale curiosità di studiare nelle scientie phylosofiche dando loro ad intendere che non possono imparare bene theologia se non sono grandi philosophi. F. Tocco, *Studi francescani*, Napoli, 1909, p. 226 Le même Arnaud de Villeneuve avait écrit dans son *De cimbalis Ecclesiae*, en visant l'Université de Paris : Nidus eciam Aristotelis contabescens evacuabitur, quia pullorum garritus abhorribilis obteget veritatem irridendo ministris eius. Un certain frère Gentilis, qui a commenté cette prophétie vers 1311, s'exprime ainsi : Tales pulli, scilicet discipulorum Aristotelis, dicuntur habere garritum pro eo quod scientia Aristotelis facit hominem loquentem et garrulum et talis garritus est abhorribilis piis mentibus, quia sapit infidelitatem magis quam chatolicam veritatem. Nam cum mens in primevo sue erudicionis, antequam sit radicata in chatolice fidei sensibus occupatur philosophie studio, inbuitur opinionibus et erroribus philosophorum et paulatim subripitur ei veritas fidei, et desiccatur in ipsa pinguedo sancte devocionis. H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz' XIII.*, Münster i. W., 1902, p. 222. — Dans

nature et la portée de la révolution intellectuelle qui s'était opérée au XIIIe siècle. Il serait superflu de défendre les Dominicains contre les accusations rapportées ici par Dante [1]. Au point de vue de la formation intellectuelle de l'Europe, ç'a été la gloire de l'Ordre de Saint-Dominique d'avoir travaillé au progrès scientifique médiéval plus et mieux qu'aucune autre collectivité. Au point de vue catholique, ç'a été pareillement son mérite d'avoir christianisé la science grecque, garantissant ainsi l'Eglise contre une restauration de la pensée païenne, telle que la tentaient Siger de Brabant et Boèce de Dacie, et qui eût abouti à un désastre analogue à celui de la renaissance humaniste. Ç'a été, enfin, son mérite d'avoir utilisé la poussée intellectuelle, due à la connaissance d'Aristote, pour constituer l'école de théologie la plus puissante et la plus durable de l'Eglise catholique.

La critique de Dante à l'égard des Prêcheurs a donc un sens très précis, par suite très limité. Elle ne peut en tout cas atténuer, et moins encore supprimer le fait que Dante se montre très sympathique à l'Ordre. On ne peut, en conséquence, partir de la supposition contraire pour voir dans l'éloge que Dante prête à Thomas d'Aquin touchant Siger de Brabant, une satire contre les Dominicains, ou rien qui y ressemble. Il n'y a

l'Ordre même des Prêcheurs, quelques rares voix faisaient aussi écho à ces préjugés. Venturin de Bergame († 1346) rapporte ainsi une vision de son confrère Robert d'Uzès († 1296) : Audi revelationem factam Fratri Roberto de Ustecia, de cuius sanctitate notum est omnibus fratribus de provincia Provincie. Dum esset Frater Parisius et actu esset in prandio, facta manu Domini super eum, vidit quemdam in habitu predicatorum, qui famelicus videbatur ; circa cuius latera panis optimus et vinum optimum a collo dependebant ; iste autem corrodebat quemdam lapidem oblungum circa ipsum laborans, ut famescens circa panem facere solet, sed nichil proficiebat ; panemque et vinum dimittebat ; ab utraque parte lapidis duo serpentum capita procedebant ; dixitque ei spiritus Dei bonus : « panis et vinum sacra theologia est, qua omissa circa lapidem philosophiae se inutiliter occupat tuus ordo ; nomina vero serpentum sunt quia unus vocatur vana gloria, alius dissipatio religionis ». — Bonum itaque mihi videtur, ut Frater circa Theologie studium se occupet, querens primo et principaliter seipsum et Deum, ac demum illa per que ad Deum possit trahere proximum, philosophie subtilitatibus pretermissis ; licet placeat mihi, quod etiam talia sciantur ab aliquibus de ordine ; servata tamen in omnibus humilitatis modestia, quam ille magnus theologie et philosophie venerabilis doctor noster [S. Thomas] legitur observasse. G. Clementi, *Il B. Venturino de Bergamo* (1304-1346), Roma, 1909, II Parte, p. 84. Sur Robert d'Uzès, supra, p. 98, en note.

[1] Dans sa vie de saint Thomas d'Aquin, écrite vers 1320, Guillaume de Tocco répond directement au grief de Dante, qui était, comme nous l'avons vu, celui de plusieurs contemporains. Après avoir dit de Thomas : Visus est humanas funditus intellexisse scientias, il ajoute : Nec absurdum videatur aliquibus, quod in sapientiae divinae sententiis, secularibus quis utatur scientiis, cum ab eodem intellectu divino objecta omnium scientiarum prodeant, a quo divinae sapientiae veritates emanant, cui omnes scientiae jure deserviunt a quo et humanitus acquisita procedunt. *Acta Sanct.*, t. I, martii, p. 663.

à cela aucun fondement historique, et les données les plus positives et les plus claires de la *Divine Comédie* excluent une semblable hypothèse. Il faut donc assigner une autre cause à la résolution qu'a prise Dante de placer Siger de Brabant en Paradis.

Les amateurs de dantisme qui se sont ingéniés à trouver un hérétique dans l'auteur de la *Divine Comédie* auraient, maintenant que nous connaissons les doctrines de Siger, un de leurs meilleurs arguments pour étayer leur thèse, et expliqueraient le plus naturellement du monde la présence du célèbre averroïste parmi les grands théologiens du Paradis dantesque [1]. Malheureusement, dans ce système et dans le cas spécial de Siger, il faut sacrifier le principal à l'accessoire, la *Divine Comédie* elle-même à quelques passages obscurs, ou à quelques opinions personnelles de Dante qui étaient d'ailleurs celles de beaucoup de catholiques de son temps.

La thèse de « Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste » ne semble avoir guère fait de progrès dans le monde des dantologues, et Gaston Paris ne fait qu'exprimer l'opinion courante quand il écrit : « Dante, quoi qu'on en ait pu dire, n'est nullement hérétique : l'unité de foi dans l'Eglise, l'unité de gouvernement dans l'Etat, tel est son double idéal. On chercherait en vain dans son œuvre une pensée qui ne fût pas conforme à la plus stricte orthodoxie » [2]. Force nous est donc de chercher ailleurs une interprétation plus plausible de la présence de Siger de Brabant au Paradis.

Pour déterminer avec quelque probabilité les considérants qui ont conduit Dante à placer Siger au Paradis et à en faire l'éloge, il faudrait préalablement résoudre le problème de la connaissance que Dante avait de la personnalité de Siger, car c'est en conséquence de l'idée que le poète s'était faite du maître parisien qu'il en a ainsi agi avec lui. Or, on peut se demander ce que Dante savait soit des doctrines de Siger, soit des événements qui ont marqué les grandes étapes de son existence.

A la première question, nous répondrons que, selon toutes les probabilités, Dante ne connaissait pas les doctrines de Siger de Brabant. Nous savons présentement que Siger professait un pur averroïsme philosophique. Or, Dante a nettement condamné l'averroïsme. Il a d'abord placé Averroès à l'entrée de l'Enfer, en ce lieu où sont relégués les philosophes qui n'ont pas connu la foi [3]. Sans doute, Dante semble avoir pris ici sa détermination par la considération générale que le philosophe

[1] R. Pfleiderer, *Ist Dante heterodox?* dans *Jahrbuch der deutschen Dante-Gesellschaft*, IV (1877), p. 481-588. Voyez sur la littérature de la question, *ibid.*, p. 482 et suiv.

[2] *La Poésie du Moyen Age*, p. 180.

[3] *Inferno*, IV, 144.

de Cordoue n'étant pas chrétien, il ne pouvait raisonnablement lui assigner une autre place. Mais toute la philosophie de Dante est la contradiction même de celle d'Averroès. La théorie fondamentale de l'averroïsme sur l'unité de l'intellect qui était professée très haut par Siger, est positivement réprouvée par Dante [1]. Il paraît donc absolument invraisemblable qu'il ait pu approuver chez un chrétien des doctrines qui atteignaient en plein l'enseignement le plus essentiel de la foi et qu'il condamnait expressément lui-même.

La distinction adoptée par les averroïstes de leurs opinions comme philosophes et de leur foi comme chrétiens était, de son côté, une subtilité qui ne pouvait être du goût de Dante. Qu'on se rappelle sa critique des Frères Prêcheurs qui se livrent à une étude immodérée des sciences profanes, on comprendra de suite qu'il ne pouvait approuver chez des gens d'Eglise comme Siger de Brabant et Boèce de Dacie un usage de la philosophie bien autrement abusif, puisque non seulement il se mouvait dans un domaine de questions subtiles, mais aboutissait encore à des théories désastreuses. L'idéal de Dante en ce point nous est connu. Quand il loue Dominique, pour lui le type du docteur, le chérubin de la science, il déclare qu'il est devenu grand docteur par l'amour de la véritable manne, c'est-à-dire par l'étude de l'Ecriture, et non comme on fait maintenant en se mettant à la remorque du cardinal d'Ostie et de maitre Taddée, c'est-à-dire de deux grandes célébrités du XIIIe siècle, l'une pour le droit canon, l'autre pour la physique [2]. Ailleurs, dans des paroles plus significatives

[1] . . . . quest' è tal punto
Che più savio di te fe' già errante ;
Si che, per sua dottrina, fe' disgiunto
Dall' anima il possibile intelletto,
Perchè da lui non vide organo assunto.
Purgatorio, XXV, 62-66.

On a cru devoir faire observer que Dante aurait dû nommer ici l'intellect agent plutôt que l'intellect possible. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 249, n. 5. Il n'en est rien, car l'intellect agent pourrait être séparé sans qu'il y eût unité de l'âme intellectuelle. Il en est tout autrement si l'intellect possible est lui-même séparé. Dante prend en ce point très délicat la position de Thomas d'Aquin dans sa réfutation de Siger de Brabant. Voyez pp. 179-80. Il avait, ainsi que nous l'avons vu, raisonné sur l'intellect possible pour sauvegarder l'opinion de certains théologiens qui admettaient l'unité de l'intellect actif. Voyez p. 241 et suiv. Cette manière de faire, que n'ont pas comprise les commentateurs, prouve combien Dante suit pas à pas Thomas d'Aquin jusque dans des nuances doctrinales très curieuses.

[2] Non per lo mondo, per cui mo s'affanna
Diretro ad Ostïense ed a Taddeo,
Ma per amor della verace manna,
In picciol tempo gran dottor si feo.
Paradiso, canto XII, 82.

encore, Dante condamne des recherches philosophiques qu'on peut à peine qualifier de subtiles, par conséquent de vaines ; par exemple, le nombre des moteurs célestes, le rapport du contingent et du nécessaire, l'existence ou la non-existence d'un premier mouvement, la possibilité qu'un angle inscrit à une demi-circonférence soit ou ne soit pas un angle droit [1]. Or, semblables problèmes étaient spécialement agités par les averroïstes. Nous les retrouvons de toutes pièces chez Siger de Brabant lui-même. Le problème, par exemple, relatif à l'existence d'un premier mouvement n'est autre que celui de l'éternité du monde. Siger l'a examiné pour le cas spécial de l'éternité des espèces, mais il a eu soin de nous dire qu'il n'est autre qu'une application particulière du problème général de l'éternité du mouvement [2]. Pareillement encore, l'exemple de l'angle inscrit à une demi-circonférence, qui serait ou ne serait pas un angle droit, ne peut être que que l'énoncé d'un sophisme analogue à ceux que Siger aimait tant à disputer [3].

Tout s'oppose donc, semble-t-il, à ce qu'on puisse croire que Dante ait eu une connaissance précise des doctrines ou des écrits de Siger de Brabant. Le Maître parisien n'étant pas théologien et n'ayant rien laissé sur la science sacrée, nous n'avons pas même la ressource de penser que l'un ou l'autre écrit théologique de Siger aurait pu faire illusion à Dante sur la portée véritable de l'enseignement de son héros. Si donc le poète a placé Siger en Paradis, ce n'est pas à raison de ses doctrines, qu'il semble au contraire avoir ignorées.

Dante qui n'est pas renseigné sur les doctrines et les écrits de Siger l'est cependant sur les événements importants de sa vie. Il sait qu'il a été maître ès arts à Paris, que son enseignement lui a suscité des envieux ou des ennemis, et enfin qu'en de graves pensers il a trouvé la mort lente à venir [4]. Ces deux dernières données sont des allusions incontestables à la condamnation de 1277 et à l'emprisonnement à perpétuité de Siger. Mais si Dante connaît le genre de mort du maître parisien, il doit connaître aussi l'existence du procès en cour de Rome et vraisemblablement le lieu de l'emprisonnement, voisin de Florence, c'est-à-dire les mêmes faits que nous fournit le *Fiore*. Les renseignements de ce poème, quoique plus précis sur certains points que ceux de la *Divine Comédie*, ne sortent donc pas de la

[1] *Paradiso*, canto XIII, 97.
[2] IIe Partie, p. 158, Praeterea.
[3] Tout le monde sait, en effet, que, par définition, un angle inscrit à une demi-circonférence ne peut être qu'un angle droit.
[4] Voy. p. 280.

donnée générale que possédaient leurs auteurs respectifs : celle d'un maître célèbre qui avait subi un procès à cause de ses doctrines et était mort en prison. On pourrait voir dans cette coïncidence un argument positif pour justifier la thèse de l'identité des deux auteurs ; mais il faut reconnaître aussi que deux poètes florentins, contemporains l'un de l'autre, vivant dans le même cercle de préoccupations, étaient à même de connaître ce même fait.

Mais si Dante et Durante, c'est-à-dire les auteurs de la *Divine Comédie* et du *Fiore* sont au courant des événements qui concernent Siger, ils semblent l'un et l'autre ne pas se rendre exactement compte des causes véritables qui ont amené ses malheurs. Dante, en déclarant que le maître de la rue de Fouarre « syllogisa d'importunes vérités », indique clairement que son enseignement excita un sentiment d'envie chez ses adversaires, et que c'est là ce qui le perdit. Durante dit la chose plus explicitement encore, quand il prête à Faux-Semblant d'avoir fait mourir Siger misérablement pour assouvir sa vengeance. Mais l'un et l'autre auteur sont en dehors de la vérité dans leur suspicion. La jalousie n'était pour rien dans l'action intentée contre Siger et Boèce de Dacie. Leur enseignement justifiait, et au delà, l'intervention ecclésiastique, et l'on ne voit rien qui, dans la réalité, corresponde à l'idée que se font les deux poètes de la cause des poursuites exercées contre Siger de Brabant. Dante qui ignorait les écrits et les doctrines de Siger, ne connaissait donc pas davantage les vrais motifs de son procès essentiellement liés à la nature de son enseignement. D'autre part, le procès en cour de Rome et l'instruction de l'affaire qui auraient pu jeter un jour précis sur le cas de Siger n'étaient pas tombés dans le domaine public. Etant donné l'esprit de critique et de malveillance de certains milieux, on soupçonna vaguement une affaire de jalousie ou de vengeance. De là l'indéterminé de l'accusation, soit dans le *Fiore*, soit dans la *Divine Comédie.* Dante cependant, dans son poème, paraît bien savoir que les adversaires de Siger se sont trouvés à Paris, et que là le maître a été en butte à des jaloux et à des ennemis. L'auteur de la *Comédie*, si versé dans la connaissance des doctrines de Thomas d'Aquin, a pu apprendre qu'une condamnation a tenté de l'atteindre. Peut-être a-t-il su que la même condamnation a visé Siger, et a-t-il inféré que ce devait être pour les mêmes motifs. Les mots *invidiosi veri* dans la bouche de Thomas d'Aquin auraient alors une signification très claire bien qu'elle ne soit pas fondée historiquement. Ce serait le compagnon d'infortune de Siger, victime comme lui de l'évêque de Paris et des théologiens séculiers, qui le louerait de son enseignement ; et si une ironie se rencontrait dans la pensée de

Dante, c'est là peut-être qu'il faudrait la chercher et la voir. Ce qui tendrait à justifier cette hypothèse, car il ne s'agit pas d'autre chose, c'est que Dante ignore que Thomas d'Aquin a été l'adversaire de Siger. On peut en trouver la preuve positive dans la critique que Dante fait de la théorie averroïste de l'unité de l'intellect où il pose le problème de la façon spéciale, adoptée par saint Thomas dans son *De unitate Intellectus* contre la théorie même de Siger de Brabant [1].

Mais, nous nous hâtons de le dire, cette interprétation, malgré des vraisemblances, nous paraît bien hypothétique. Il ne faut pas se faire illusion sur la précision de certaines données historiques chez Dante. Gaston Paris a raison de dire : « Son information historique est, on le sait, très fragmentaire et souvent inexacte, ce qui n'a rien d'étonnant quand on songe au peu de moyens qu'on avait alors de connaître les faits passés et même contemporains » [2]. On peut se représenter cette situation par le fait que Guillaume de Tocco, le disciple et l'historien de Thomas d'Aquin, n'est pas arrivé à savoir que Siger de Brabant était averroïste et que Thomas d'Aquin l'avait combattu sur ce terrain. Comme l'auteur du *Fiore*, Tocco a, sans fondement aucun, rapproché le nom de Siger de celui de Guillaume de Saint-Amour [3]. Si l'historien de saint Thomas, contemporain de Dante, ayant dû aller aux informations historiques, s'est mépris à ce point, on ne saurait s'étonner de l'insuffisance des renseignements relatifs à Siger, chez les auteurs de la *Divine Comédie* et du *Fiore*. On peut pressentir aussi que les Dominicains, qui lisaient, du temps de Dante, l'éloge de Siger dans la *Divine Comédie*, ne devaient guère en éprouver du dépit, ainsi qu'on l'a pensé [4], puisque celui d'entre eux qui devait être le mieux renseigné ne savait rien de juste sur Siger, et que Dante était peut-être le premier à n'avoir que des idées assez vagues de son héros.

Maintenant que nous connaissons avec vraisemblance ce que Dante savait et ignorait tout à la fois de Siger de Brabant, nous devons nous interroger sur la nature du véritable motif qui, à notre avis, l'a conduit à introduire Siger au Paradis et à en faire l'éloge.

Dante, croyons-nous, a été guidé dans son choix de la personne de Siger par le désir qu'il avait de placer au Paradis, au lieu où nous le ren-

[1] Voy. p. 302, n. 1.
[2] *La Poésie du Moyen Age*, p. 179.
[3] Voy. p. 69 et suiv.
[4] Voy. p. 294.

controns, un représentant de la philosophie péripatéticienne. Or, Dante ne pouvait guère réaliser cette personnification que dans Siger de Brabant.

Siger de Brabant et Boèce de Dacie sont, en effet, les seuls exemples de maîtres, ayant eu une véritable notoriété au XIIIe siècle, qui soient exclusivement des philosophes. Leur cas ne pouvait qu'être exceptionnel. L'enseignement, au temps dont nous parlons, était aux mains de l'Eglise, et par conséquent donné par des clercs. Ceux-ci, après s'être livrés plus ou moins longtemps à la profession des arts libéraux, finissaient toujours, semble-t-il, par arriver à la prêtrise et à l'enseignement de la théologie. Siger et Boèce firent exception à la règle par suite des événements de 1277 qui brisèrent subitement leur carrière ecclésiastique et ne leur permirent pas d'aller plus loin. Ils durent donc à ces circonstances exceptionnelles, de demeurer de simples philosophes. Dante ayant voulu placer au Paradis un représentant de la philosophie, c'est-à-dire de la science profane, devait choisir un clerc célèbre qui n'eût pas été théologien, et le choix, à raison des circonstances que nous indiquons, était fort limité. Thomas d'Aquin et Albert le Grand, qualifiés par Siger de premières sommités philosophiques, étaient en réalité des théologiens, car, suivant les idées du temps, la philosophie n'était qu'une préparation à la théologie, et quiconque était devenu théologien ne pouvait être simplement considéré comme philosophe, ce qui eût été déchoir. Dans son dessein de donner un représentant à la philosophie comme telle, Dante devait donc se rabattre sur l'un des clercs condamnés en 1277, car toutes les autres célébrités philosophiques du siècle étaient devenues des célébrités théologiques. Dante se trouva ainsi, en quelque manière, avoir la main forcée dans le choix de Siger de Brabant, bien que la situation de ce dernier ne fût pas très régulière pour entrer de plain-pied au Paradis.

On objectera, sans doute, que rien n'obligeait Dante à placer un simple philosophe au Paradis. Mais ce serait se méprendre sur l'esprit systématique que le poète apporte jusque dans les moindres détails de cette étonnante et inflexible allégorie qu'est la *Divine Comédie.* Dans la constitution des deux couronnes concentriques de théologiens qui entourent Béatrix, c'est-à-dire la foi chrétienne, Dante a symbolisé les deux grandes directions théologiques de l'Eglise catholique : la théologie savante et la théologie mystique. Au centre est la couronne des théologiens philosophes, dont Thomas est la personnification la plus parfaite, et leur caractéristique est d'avoir allié profondément la sagesse humaine à la sagesse divine [1].

[1] Voy. p. 287, n. 1.

Dante ne pouvant ranger dans ce groupe un des grands philosophes de l'antiquité païenne y a enchâssé Salomon, le sage par excellence des temps bibliques. Il devait y placer aussi un représentant de la science profane contemporaine, de l'aristotélisme, puisqu'elle avait été le principe fondamental de la grande direction théologique albertino-thomiste que nous avons décrite au début de cette étude, et qu'il représente spécialement par la première couronne. C'est pourquoi Dante assigne à Siger la gauche de Thomas d'Aquin, pendant qu'Albert de Cologne, le maître de ce dernier et son initiateur, se tient à sa droite. Siger est en réalité ici quelque chose comme le lieutenant d'Aristote. Il est si manifeste que Dante veut placer près de saint Thomas un représentant de la science profane, qu'il a soin de bien caractériser Siger, afin qu'on ne pense pas qu'il soit un théologien [1]. Dans ce dessein, il décline le titre véritable du personnage en le désignant comme un professeur de la rue de Fouarre, c'est-à-dire de la patrie même des arts libéraux. C'est donc une nécessité du système allégorique de Dante qui semble lui avoir imposé le nom de Siger de Brabant. N'ayant pas la liberté du choix, il l'a accepté malgré les notables inconvénients qu'il y avait à le faire ; mais il est vraisemblable, après ce que nous avons dit, que Dante les connaissait moins que nous.

Nous irons cependant encore plus loin. Dante eût-il mieux connu Siger que nous l'avons supposé, d'après des données en apparence très positives, nous inclinons à penser qu'il n'eût pas renoncé pour cela à en faire la personnification de la philosophie. A mettre la chose au pire, il n'y avait pas d'empêchement absolu à l'entrée de Siger de Brabant au Paradis, encore que pareille résolution ne fût pas sans quelque hardiesse. Siger, il est vrai, était averroïste, c'est-à-dire adonné à un enseignement philosophique foncièrement erroné ; mais il avait simultanément confessé la foi chrétienne, et déclaré que dans le doute c'était à elle qu'il fallait s'en tenir. Il y avait là un point essentiel. On pouvait voir, si on le voulait, dans cette manière d'accorder la foi et la raison, une théorie malencontreuse, mais non une dénégation de respect à l'enseignement de l'Eglise, et dès lors Siger demeurait un véritable fidèle. Il en était de même de sa condamnation en

[1] Dans les peintures allégoriques du XIV[e] siècle qui représentent le triomphe de saint Thomas, on retrouve le même principe de la représentation des sciences profanes auprès du grand docteur. Dans la fresque de Taddeo Gaddi à Santa Maria Novella de Florence, ce sont les sept arts libéraux, et dans le tableau de Traini à Santa Catarina de Pise, Aristote et Platon. H. Hettner, *Italienische Studien. Zur Geschichte der Renaissance*, Braunschweig, 1879, p. 104 et suiv. ; J. J. Berthier, *Le triomphe de saint Thomas, peint par Taddeo Gaddi dans la chapelle des Espagnols, à Florence*, Fribourg, 1897, p. 16 et suiv. ; Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 306 et suiv.

cour de Rome. Siger y avait certainement souscrit une profession de foi orthodoxe, et dès ce moment, il ne restait plus en lui qu'un philosophe chrétien malheureux.

Il est vrai que, même dans le domaine des faits historiques et contingents, Dante se conforme d'ordinaire aux règles de ce qu'on pourrait appeler le tact chrétien, en ce sens que ses jugements des personnes concordent avec l'opinion courante dans l'Eglise. Il y à néanmoins à cela plus d'une exception. Dante avait ses idées très personnelles sur les choses et les hommes de son temps, et il a agi en conséquence, comme poète, dans la traduction de ses sympathies et de ses antipathies. Si quelque demi-persuasion persistait chez lui que les poursuites exercées contre Siger avaient été le résultat d'une cabale ou de la malveillance, il était assez dans son caractère de prendre le contre-pied, et de trouver là non un obstacle, mais une raison de plus de placer Siger dans la gloire des esprits bienheureux. Mais cette hypothèse, à notre avis, n'est pas positivement établie.

On a fait observer, pour expliquer la conduite de Dante, qu'il avait également ouvert le Paradis à Joachim de Flore, tombé lui aussi sous le coup d'une condamnation ecclésiastique [1]. Mais le père de l'apocalyptisme médiéval était demeuré une personne vénérable et sainte dans l'opinion du XIIIe siècle, et il y a loin de l'idée qu'on se faisait du moine calabrais à celle qu'on pouvait avoir du maître averroïste parisien. Le rapprochement que l'on a établi entre Siger et Manfred, qu'on trouve au purgatoire, n'est pas à son tour très frappant [2]. Il ne témoigne que très secondairement de l'indépendance des procédés de Dante, quand ses affections personnelles sont en jeu. Mettre au purgatoire le rejeton excommunié de Frédéric II n'est pas très risqué, la foi catholique n'interdisant à personne de croire au salut même d'un grand pécheur, liberté dont on pouvait, si on le croyait nécessaire, faire bénéficier Siger de Brabant lui-même.

En résumé, rien ne s'opposait formellement à ce que Dante décernât

[1] Baeumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant*, p. 98 et suiv.

[2] Gebhart, *L'Italie mystique*, p. 325 et suiv. Gebhart pense que « c'est avec une notion très claire des mésaventures doctrinales de Siger qu'il [Dante] a osé placer le vieux maître en Paradis, dans la région réservée aux plus grands docteurs de l'Eglise, parmi les compagnons de saint Thomas d'Aquin ! » (p. 327). Il explique la conduite de Dante par sa théorie du repentir et de l'expiation. « Il ne reste qu'une solution au problème : l'expiation du docteur, cette grande misère, dont témoigne le *Fiore* » (p. 328). Mais cela n'est pas suffisant, car d'après la théologie catholique, on n'est sûr de la réprobation de personne, dès lors Dante aurait pu placer au Paradis les personnages de son enfer. Une raison d'ordre aussi général ne peut donc pas résoudre la difficulté résultant du cas très spécial de Siger de Brabant.

à Siger la place d'honneur qu'il occupe dans la *Divine Comédie.* La nécessité où se trouvait le poète de faire ce choix explique avant tout sa résolution et sa conduite. Nous ne devons pas oublier d'ailleurs que, dans la pensée de Dante, le maître qui avait syllogisé dans la rue de Fouarre d'importunes vérités était moins compromis qu'aux yeux plus impartiaux et mieux éclairés de l'histoire.

CONCLUSION

Arrivé au terme de cette étude, nous ne chercherons pas à revenir en arrière dans la pensée d'en résumer sommairement le contenu. Nous nous sommes efforcé de suivre, dans les pages qui précèdent, une marche aussi méthodique que le comportait le sujet, et nous pouvons nous abstenir de tout ce qui ressemblerait maintenant à des redites. Nous nous abstiendrons également de signaler les quelques progrès que nos recherches ont pu apporter à des questions demeurées obscures par bien des côtés. Après les efforts que nous avons tentés, il nous reste un sentiment plus vif de ce qui serait encore à faire que de ce qui a été fait, et c'est sur cette pensée que nous voudrions placer ici un point final.

On aura remarqué, çà et là, au cours de notre travail, sur combien de fausses pistes des hommes, d'ailleurs de grand talent, se sont souvent égarés. La raison en est sans doute, plus d'une fois, que leur base générale d'information n'était pas assez étendue, tant il est difficile d'entrer suffisamment dans la connaissance d'un milieu historique. Mais la cause principale des mécomptes des historiens de Siger est venue surtout du fait qu'ils ont ignoré ses écrits. Des efforts souvent vigoureux ont été, à diverses reprises, tentés pour résoudre par induction des problèmes qu'il était relativement aisé de déterminer par des procédés directs, si l'on eût possédé un bon point de départ. Faute de cette donnée première, les résultats ont été souvent erronés ou insignifiants. Cette constatation met en évidence la nécessité d'une documentation positive et assez étendue dès qu'il s'agit de juger un penseur peu connu et de lui assigner sa place légitime. C'est un préjugé sans fondement de croire que les lettrés du moyen âge ont emprisonné leur esprit dans quelques problèmes seulement, et y ont donné constamment, à peu de chose près, la même solution. Nous n'avons pas à retirer

ici ce que nous avons écrit à la première page de cette publication touchant la dépendance étroite de la pensée du moyen âge latin avec la science grecque. Mais cette dernière embrassait un domaine très étendu dont le XIIIe siècle a pris entièrement possession, et elle a été travaillée, transformée et souvent accrue par les penseurs chrétiens d'alors. C'est pourquoi, il y a intérêt, plus qu'on n'imagine d'ordinaire, à multiplier les publications d'écrits de philosophes et de théologiens même secondaires. Si ces œuvres ne nous placent pas toujours en face de systèmes originaux, ni d'idées bien nouvelles, elles tiennent leur rang dans le développement progressif de la culture de l'Europe, et leur intérêt réside même quelquefois dans leur imperfection et leur condition de simples ébauches.

Ceux-là donc rendront de véritables services à la connaissance de la vie intellectuelle du moyen âge qui accroîtront un matériel littéraire encore très incomplet. Il reste vraisemblablement aussi beaucoup à faire pour la connaissance intégrale de l'averroïsme du XIIIe siècle. Si cette forme de la pensée péripatéticienne chez les Latins n'a été ni aussi étendue ni aussi durable que le péripatétisme chrétien, elle a néanmoins produit des travaux qui n'ont pas encore été exhumés ; et c'est le pressentiment qu'il y avait, dans la philosophie médiévale, une direction nouvelle à explorer, qui nous a poussé nous-même à faire ce premier pas. Puissions-nous avoir utilement frayé le chemin à ceux qui viendront après nous !

CORRECTIONS ET ADDITIONS

PREMIÈRE PARTIE

P. 8. Ajoutez au texte de la note : Ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat, sed non facit ; ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et metaphysicam. S. Thomas, *Ethic.*, lib. I, lect. I.

P. 9. Ajoutez après la ligne 30 : Roger Bacon écrit en un autre passage de l'*Opus Majus :* Et ipse [Boetius] aliqua logicalia et pauca de aliis transtulit in Latinum (*Bridges*, I, p. 27). Un autre ms. porte au lieu de *pauca de aliis* : pauca Naturalia et aliquid de metaphysicalibus *(ibid* , III, p. 161). Bacon tient ici ses informations de saint Thomas, dans les passages indiqués dans cette note.

P. 14. Ajoutez au paragraphe sur Hermann l'Allemand : Ethicam vidi per decem libros abreviatam per magistrum Hermannum Alemannum. Pierre Dubois, *De recuperatione Terre Sancte*, p. 61.

P. 15. Au paragraphe Simon de Tournai, lisez : († circa 1201). Sur cet auteur, voy. aussi Hauréau, *Notices et extraits*, III, p. 249 et suiv. D'après lui Simon cite aussi la *Physique* d'Aristote (p 256).

P. 15, note 1. La métaphysique d'Avicenne a été traduite par Dominique Gundissalinus. Wood Brown, *The Life of Michael Scot*, p. 236.

P. 28, ligne 24, lisez : introduit au commencement.

P. 46. A propos de l'affirmation que Thomas d'Aquin ne cite pas les auteurs contemporains, on pourrait objecter son opuscule *De forma absolutionis (Opera*, XXVII, p. 416 et suiv.) dans lequel il nomme Raymond de Peñafórt (p. 418), Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne et Hugues de Saint-Cher (p. 419). C'est parce que ce petit ouvrage est un écrit polémique et que l'adversaire avait allégué lui-même l'autorité de ces noms.

P. 66, ligne 24, lisez : *Histoire littéraire de la France.*

P. 102, note 4, lisez : Antoine de Porrentruy.

P. 136, note 1. Au lieu de *Appendices*, p. 114-115, lisez : IIe Partie, p. 171.

P. 146, note 5. Au texte cité ajoutez les passages suivants : *Summa Theologica*, Iª IIªᵉ, q. 97, art. 1 ; *Politic.*, lib. IV, lect. 8.

P. 149, note 1. Sur la position prise par les philosophes arabes à l'égard de l'autorité du Coran, soit avant Averroès, soit par Averroès lui-même, voy. Manser G. *Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Averroës* dans *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*, XXIV (1910) ; Gauthier L. *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909.

P. 175 et suiv. P. Doncœur pense qu'il est plus probable que saint Thomas « attaque avec Siger d'*autres* averroïstes auxquels il semble accorder plus d'attention qu'à l'auteur du *de Anima* ». *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, IV (1910), p. 502. Je ne crois pas cela exact. Thomas s'attaque certainement à Siger. Siger est le chef de l'averroïsme parisien, et si saint Thomas a voulu s'attaquer à quelqu'un c'était à lui. En outre le traité de saint Thomas *De unitate intellectus*, dans le ms. latin 8001 de Munich (1ʳᵉ moitié du xɪvᵉ siècle), est indiqué comme composé *contra magistrum Sogerum* (Voy. infra, IIᵉ Partie, p. ɪx). Pareillement, l'adversaire spécialement visé par saint Thomas est un individu et non un groupe, puisqu'il met les doctrines de son adversaire sous un singulier : *dicit*. Enfin, nous ne connaissons pas d'autre ouvrage auquel corresponde la réfutation du maître dominicain.

Doncœur objecte qu'on ne trouve pas littéralement dans l'écrit de Siger les passages réfutés par Thomas d'Aquin. Mais rien ne dit que saint Thomas cite littéralement Siger. Pour saint Thomas, il s'agit non de mots, mais de doctrines ; et l'on trouve effectivement dans le *De anima intellectiva*, les théories réfutées dans le *De unitate intellectus*. Comme Siger atténue, dans la forme, sa véritable pensée, saint Thomas à soin de la mettre entièrement au clair, afin que le lecteur ne puisse se méprendre sur le sens et la gravité de la question. Le procédé est irréprochable.

Le même critique observe aussi que saint Thomas ne suit pas, dans sa réfutation, l'ordre du traité de Siger. L'objection ne porte pas, parce que saint Thomas ne fait pas seulement une réfutation de Siger, il écrit un traité très complet et très bien ordonné sur la question. Le traité vaut surtout par lui-même, et le côté polémique est subordonné au point de vue principal. Les opinions de Siger doivent donc y paraître quand l'occasion s'en présente.

En écrivant la première édition de ce livre, je m'étais demandé, cela allait de soi, si saint Thomas n'avait pas écrit contre un autre ouvrage de Siger, car il ne faisait alors, pas plus qu'aujourd'hui d'ailleurs, de doute pour moi que saint Thomas s'était bien attaqué à Siger de Brabant. Les objections de Doncœur étaient trop élémentaires pour qu'elles ne me vinssent pas à l'esprit. Il y en avait une plus grave. D'abord nous savons que la question de l'unité de l'intellect avait été agitée à Paris, dans les disputes publiques, pendant le carême de 1270. Siger pouvait, à cette occasion, avoir prononcé un quodlibet, où était agité ce problème (Supra, p. 105 et suiv.). Saint Thomas pouvait viser aussi un pareil écrit ; mais ce n'est là qu'une possibilité. En outre, dans son *De aeternitate mundi*, publié dans notre première édition sous forme de reportation (Voy. IIᵉ Partie, p. ɪɪɪ), Siger disait : super tercium de anima requiratur, qui idem diximus (p. 78). Il semblait donc que Siger avait composé un commentaire sur le *De anima*. Mais dans l'édition nouvelle que nous donnons de cet écrit et qui est une revision faite par Siger lui-même (IIᵉ Partie, p. ɪɪɪ), l'auteur dit seulement : requirendum est super IIIᵐ de Anima (*l. c*, p 137), ce qui semble un simple renvoi à Aristote. Et si l'on veut qu'il vise effectivement un de ses écrits, c'est à la IIIᵉ de ses questions dans le *De Anima intellectiva* qu'il faut

nous reporter, puisqu'il y traite effectivement la question indiquée (IIe Partie, p. 154. Dicendum est igitur). C'est à ce point de vue qu'il faut entendre, ou corriger, ce que nous avons dit d'un commentaire possible de Siger sur le *De Anima* (Supra, p. 141).

P. 206, 2me ligne des notes, lisez : Remigio Girolami.

P. 208, ligne 22, lisez : rétabli les affaires.

P. 216, note 5, lisez : Venetiis, 1580.

P. 224. Sur Boèce de Dacie, voy. Doncœur, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, IV (1910) p. 503 et suiv. D. pense qu'il n'est pas établi que Boèce fut averroïste, et lui-même déclare ne pouvoir l'établir par les écrits de logique de Boèce contenus dans les mss. 509 de Bruges et Paris, latins, 16170 (supra, p. 226). Mais il est démontré, par des données externes à ses écrits, que Boèce a fourni une part importante des propositions condamnées le 7 mars 1277 (supra, p. 220), et j'ai peine à croire qu'il ne se trouve pas de trace des idées averroïstes de Boèce dans les écrits examinés par D., et en particulier dans les *Sophismata*. Je ne puis d'ailleurs accepter plusieurs jugements de D., et en particulier celui-ci : « Saint Thomas a passé sa vie à dévier, ou à corriger, si l'on préfère, la logique du péripatétisme, pour l'accommoder au dogme » (p. 510). C'est l'accusation même de Siger contre saint Thomas. Mais celui-ci la repousse dans le *De unitate intellectus* que D. a pourtant lu. Saint Thomas s'est toujours et seulement réclamé de la raison dans la constitution de sa philosophie ; et c'est sur ce terrain qu'il défie son partenaire aux dernières lignes de son traité.

P. 284, note, lisez Amaury de Chartres.

DEUXIÈME PARTIE

P. xv, ligne 18, lisez : nous poursuivons.

P. xix, 2e ligne, ajoutez : Cependant Albert le Grand sait qu'Algazel a appelé le traité des Causes *Flos divinorum*. Il écrit dans son commentaire sur le *De Causis :* Huiusmodi autem tractatum Algazel vocavit Florem divinorum, tribus rationibus. — His ergo de causis placuit Algazeli hunc librum de Floribus divinorum intitulare. Jourdain, *Recherches*, p. 447.

Même page, ligne 10. Sur les traductions hébraïques du *Livre des Préceptes*, voy. *Moses ben Maimon*, Leipzig, 1908, pp. 450 et 476.

Même page, ligne 3e de la note, lisez : lat. 6552 (xive s.). Elle a été traduite par Dominique Gundissalinus. Jourdain, *Recherches*, p. 110 ; Menendez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos espanoles*, Madrid, 1881, t. I, p. 398 ; Munk, *Mélanges de philosophie Juive et Arabe*, Paris, 1859, p. 369.

P. xxi, relativement au second paragraphe, voyez, Ire Partie, p. 159, note 3.
S. Bonaventure écrit : Quidam tamen moderni dicunt Philosophum nequaquam illud sensisse, nec intendisse probare, quod mundus omnino non ceperit, sed quod non ceperit naturali motu. Quod horum magis sit verum, ego nescio. *In II Sentent.*, dist. 1, pars I, a. I, q. 2, resol.

P. xxiv. Ajoutez au quatrième paragraphe : Bien plus, dans son commentaire sur le *De Causis*, il a emprunté à Albert ses renseignements sur les titres donnés

à la question des causes, chez divers philosophes, sans comprendre son prédécesseur. Albert, dans son commentaire au *De Causis,* dit que différents philosophes ont traité de la même matière sous des titres divers. Il cite en particulier Algazel qui a donné à ce sujet le titre de *Flos divinorum* (Voy., ci-dessus, l'addition à la p. XIX, 2e ligne). Or Gilles croit, à tort, que ces titres ont été donnés au livre même des Causes par ses différents commentateurs. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute*, p. 134. On voit, par ce simple fait, toute la distance qui sépare Gilles de Rome de l'auteur anonyme du *De erroribus Philosophorum*, en matière d'information. L'un ne soupçonne même pas ce qu'est le *Flos divinorum*, tandis que l'autre nous indique, avec plus de précision encore qu'Albert, ce qu'est le *Flos divinorum d'Algazel* (IIe Partie, p. 15, n° 8).

P. XXVI. Ajoutez au premier paragraphe : Scot incertain sur l'opinion d'Aristote dans les *Quaestiones in libro de Anima*, quaest. XIII, attribue fermement la théorie de l'unité de l'intellect au Stagirite dans le *De Rerum principio*, q. IX, a. 2, sect. I. Talamo, *L'aristotelismo*, p. 134.

P. XXVII, ligne 11, lisez : commenté Aristote.

P. XXIX, ligne 4, ajoutez : Notons simplement que Raymond Martin a traduit et inséré dans son *Pugio Fidei* (p. 250 et suiv.) la lettre d'Averroès qui semble attribuer à Dieu la connaissance des singuliers, du moins Martin l'entend dans ce sens, tandis que l'auteur du *De erroribus Philosophorum*, attribue à Averroès l'opinion contraire (IIe Partie, p. 9, n° 9).

Même page. Ajoutez à la note 2 : Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, 2e édit. Fribourg, 1910, p. 87 et suiv.

TABLES

I

TABLE DES MANUSCRITS [1]

[1] Cette table contient l'indication des manuscrits édités, utilisés ou cités au cours de cet ouvrage. Les pages en chiffres arabes renvoient aux endroits où le manuscrit est signalé dans la Ire Partie ; les pages en chiffres romains renvoient à l'introduction de la IIe Partie.

II

TABLE DES NOMS DE PERSONNES [1]

A

[1] Les chiffres en italique renvoient aux titres complets des ouvrages cités. Les chiffres arabes représentent la pagination de la Iʳᵉ Partie et les chiffres romains, l'introduction de la IIᵉ Partie. Les noms de personnes cités dans les textes de la IIᵉ Partie sont l'objet d'une table spéciale, *l. c.*, p. 193.

B

C

F

G

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Z

Les Philosophes Belges

TEXTES & ÉTUDES

Tome I. — *Le traité « de unitate formae » de Gilles de Lessines* (texte inédit et étude), par **M. De Wulf,** 1901.

Tome II. — *Les quatre premiers Quodlibet de Godefroid de Fontaines* (texte inédit), par **M. De Wulf** et **A. Pelzer,** 1904.

Tomes VI et VII. — *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIme siècle,* par **P. Mandonnet, O. P.** (ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), 2e édition, revue et augmentée. — 1re Partie : *Étude critique.* — 2me Partie : *Textes inédits,* 1908 et 1911.